

نحو مفهوم إنساني

- للإنسان
- للوجود
- للخلق

رؤية فلسفية

بقلم

الدكتور نظمي لوتا

مكتبة غريب

١ ، ٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

اهداءات ٢٠٠٢

ا/حسين كامل السيد بكه نمنى

الاسكندرية

بيان من المؤلف

تنازل المؤلف عن جميع حقوقه المادية في هذه
الطبعة من هذا الكتاب مقابل تعهد الناشر أن يجعل
شعبه أقل ما يمكن ، تيسيراً على طلاب المعرفة

إلى السائرين في الظلمة

ومن يلوح لهم - من أنفسهم! - فجر جديد...

مقدمة جادة

إلى قارئ جاد

ماذا يريد هذا الكتاب أن يقول للناس ؟

إنه لا يريد شيئاً أكثر من النظر إلى الإنسان وعالمه نظرة بسيطة متجردة عن الهوى ، ولكنها محددة الخصائص والعالم ، واضحة للدى .

وبدهى أنه لا يمكن لإنسان أن ينظر إلى أى شىء من الأشياء إلا بنظرة إنسانية ، لأنه إنسان ، ولأن نظرتة بالضرورة لافرد من أن تكون نظرة إنسان .

فلو فرضنا أنتى لم أكن ذلك الفرد من أفراد الجنس البشرى ، وكنت عصفوراً — مثلاً — لكنت نظرتى إلى الإنسان نظرة غير إنسانية ، بل لكنت رؤيتى إياه رؤية طائر بطبيعة الحال . ولو كنت سمكة — مثلاً — لكنت رؤيتى أى شىء — بما فى ذلك رؤيتى العالم والناس — رؤية سمكية . وكان على فى هذه

الحالة ليس عالم الإنسان ، بل عالم السمكة . وهو بطبيعة الحال شيء غير عالم الإنسان .

حين نحدد الرؤية التي نعى إليها في هذا الكتاب بأنها رؤية إنسانية ، لازمى إلى التعبير عن شيء هو تحصيل حاصل - شأن كل البدهيات - بل نرى إلى تحديد خصائص منهجنا ، وتحديد الغاية التي نعى للوصول إليها . ورمى أيضاً من وراء ذلك إلى التنبيه إلى قيمتها المحدودة ، فلا نطلب منها مالا طاقة لها به ، ولا نعزو إليها مالا تدعيه من القدرات .

وإذا كنا قد قلنا إن رؤية الطائر ، أو رؤية العنزة ، أو رؤية السمكة ، أو رؤية الثعبان ، أو رؤية السلحفاة ، تختلف كل منها عن الأخرى ، وتختلف عن رؤية الإنسان . فإننا نقول ، للسبب نفسه ، إن أى كائن قد يكون أرقى - فرضاً - من الإنسان ، لا بد أن تكون رؤيته مختلفة عن الرؤية الإنسانية بطبيعة الحال . وليس القول بأنها رؤية « أرقى » بجاعلها مما يدخل في نطاق الرؤية الإنسانية .

وقد يختلف الناس حول ما هو أرقى وما هو أقل من المستوى الإنسانى للدراك ، والحكم على الأشياء . وبسبب اختلافهم هذا

لا يمكن إلزام المخالف بالرجوع عن رأيه إلا ببراهين لها أساس
بما يسلم به ولا يخالف فيه ولا ينكره . وما يسلم به ولا ينكره
هو معايير إدراكه الإنساني المجرد .

فالرؤية الإنسانية المحض هي إذن الأرض المشتركة التي يقف
عليها كافة الناس ، بلا اختلاف ، ومنها إذن ينبغى أن يكون
الانطلاق إلى البحث في كل ما يتصل بالإنسان .

وطبيعى أننا حين ننظر من منظور إنسانى ، فكل ما يترأى
في هذا المنظور فهو إنسانى منسوب إلى الإنسان بالضرورة . فلو
نظرنا إلى أشياء محسوسة ، وإذا تصورنا مفهوماً للكون محسوساً
أو غير محسوس — حتى لو كان متخيلاً — فهذا الكون الذى نراه
برؤية إنسانية هو كون الإنسان أو عالم الإنسان — مهما تجاوز
مداه الإنسان — لأنه العالم كما يراه الإنسان ، وكما يدركه —
أو حتى يخاله — الإنسان ، وعلى نحو ما يدخل في نطاق رؤيته من
منظوره ، وطبقاً لتلك الرؤية .

وبعبارة أخرى :

إن الرؤية الإنسانية محدودة بالضرورة بتكوين الإنسان
وقدراته . ومنبعها من الإنسان نفسه ، بصرف النظر عن أى شئ .

خارجة. والإنسان ، بطبيعة الحال ، لا يرى إلا بعينه هو ، ولا ينبغي أن تقوم حسيلة رؤيته إلا على ما تبصره عينه هو ، بدون تدخل من عين أى مصدر آخر ، أرقى منه كان هذا المصدر أو أدنى .

بهذا تكون النظرة إنسانية محضة . والتحرز هنا واجب ، كي نضمن للرؤية أن تكون إنسانية خالصة ، أى ليس فيها شيء من خارج الإنسان . ولكن موضوع هذه الرؤية ، ومداه ، وأبعادها ، لا تقتصر على دخيلة الإنسان ، بل نترك ذلك حراً غير مقيد ، فيجاوز الإنسان ما استطاع أن يجاوزه ، بغير حرج ، بشرط واحد ، ألا وهو أن تكون هذه الرؤية الإنسانية واضحة متميزة محققة .

فاللنطاق — أو المنبع — فى هذه الرؤية الإنسانية يتحاشى كل ما هو خارج الإنسان . أما الذى فلا يتحاشى شيئاً ولا يتخرج من شيء ولا يحجم عن شيء .

والأمر فى هذه الرؤية الفلسفية شبيه تماماً بالرؤية العينية . ترى بعينك أنت لا بعين سواك ، ولكن ما تراه بعينك أيا كان بعده واختلافه عنك ، فهو رؤيتك المشروعة بغير انتقاص منها .

وبهذا المنهج تكون الرؤية الإنسانية الخالصة ملزمة للإنسان :

لكل إنسان ، ولأى إنسان ، ولا تكون محل خلاف حول مشروعية منبعها أو منطلقها . وكذلك مداها لا يكون محل خلاف . أو هكذا ينبغي . . .

وليس الأمر هكذا إذا كانت الرؤية غير إنسانية ، فهناك من يأخذ بها ، وهناك من يرفضها .

ولا تدعى هذه الرؤية الانسانية الخالصة لنفسها قيمة مطلقة ، بل تلتزم في ذلك حدودها الفعلية لا تتجاوزها ، ولا تصبو إلى تجاوزها بحال من الأحوال .

فلقائل أن يقول إن الرؤية الانسانية لا يقين لنا بأنها ترى حقائق الأشياء ، وإنما هي بنت مكوناتها الذاتية . فالرؤية الانسانية بحسبها أنها الرؤية الانسانية ، وأنها دون غيرها المتاحة للإنسان ، وليس لها إلى غير ذلك طموح . وإن كان لمن شاء أن يأسى على ذلك ما شاء أن يأسى ، ولست أرى لذلك جدوى ، فلا حيلة للإنسان فيما هو فيه على كل حال .

وقصارانا أن نعرف أنفسنا بصدق وتدقيق ، وأن نعرف عالمنا على النحو المتاح لنا ، وأن ندرك آماذ هذا العالم وأبعاده . ولا علينا أن يكون ثمة منظور غير منظورنا ، يترأى فيه العالم على غير ما يترأى

— ١٢ —

لنا . فتلك رؤية غريبة عنا ، وذلك عالم غير عالمنا .

* * *

أما وقد عرفنا من أين نبدأ ، وإلى أى شىء نعى ، فلنر الآن
« كيف » نبدأ ، وكيف يكون مسعانا ، لنكفل لرؤيتنا الانسانية
نقاءها الانسانى .

نقطة البداية هى الانسان ، ولا شىء غير الانسان . ولكن
كيف نمضى إلى غايقتنا التى ننشدها ؟
وبعبارة أخرى :

إذا كان الانسان هو القضية ، فما هو منهج بحث هذه القضية ؟
إن أول غاية لنا هى الوصول إلى مفهوم إنسانى للانسان .
أى نصل إلى تحديد المعنى الدقيق للانسان ، والمعنى الدقيق هو المعنى
المميز ، الذى لا يختلط بغيره من معانى الكائنات .

قد يكون كائن ما ذا صفات وأنشطة مشتركة بينه وبين
كائنات أخرى . وفى هذه الحالة لا تكون تلك الصفات المشاعة
أو المشتركة هى مفهوم ذلك الكائن بالذات ، لأنها لا تفرده

ولا يميزه عن غيره . ولذا يجب البحث بين صفاته وأنشطته عما يتفرد به عن تلك الكائنات التي يشترك معها في صفاته الأخرى ، فتكون هذه الصفات والأنشطة الميزة له هي قوام مفهومه .

فإذا بحثنا مثلاً عن المفهوم المميز للحيوان ، وجدنا أنه يتغذى وينمو . ووجدنا في الوقت نفسه أن هناك كائنات غير حيوانية تتغذى وتنمو أيضاً ، وهذه الكائنات هي النباتات . فنعرف على الفور أن التغذى والنمو ليسا المفهوم المميز للحيوان ، لأن ذلك وحده لا يفرق بينه وبين كائنات أخرى ليست حيوانات . فنبحث عن صفة تفرده من النبات ، إلى أن نجدها ، فتكون هي قوام مفهومه الخاص به المميز له حقاً .

ولكن هذا المفهوم المميز للحيوان ليس مفهوماً حيوانياً . كما أن المفهوم المميز للنبات ليس مفهوماً نباتياً ، لأنه ليس رؤية حيوانية للحيوان ، ولا رؤية نباتية للنبات ، بل هو رؤية إنسانية للحيوان والنبات : رؤية بمنظور إنسانى ، وإن كان موضوعها غير إنسانى . كذلك ، حين نبحث عن مفهوم مميز للإنسان ، من منظورنا ، أى يادراكنا الإنسانى ، يأتى هذا المفهوم إنسانياً . وكونه إنسانياً يتضمن تحديد قيمته الحقيقية ، ويتضمن الجرص والاصدار على تحديد

هذه القيمة والتمسك بها . فلو فرضنا أن هنا كائناً غير إنسانى —
ولو كان هذا الكائن أرقى ، فرضاً ، من الانسان — وأدلى
للانسان بفهم مميز للانسان ، لكان ذلك المفهوم للانسان غير
إنسانى ، لأن مصدره غير الإنسان ، وإن كان موضوعه هو
الانسان .

ولكان غير ملائم لبنى الإنسان كافة ، بل لمن يقبله طواعية
خسب ، فمن حق أى امرئ منهم أن يرفض التسليم بما لا ينبع من
وجوده بما هو إنسان ، لأنه يراه شيئاً غريباً عنه ، مقحماً عليه من
خارجه ، بصرف النظر عن كنه هذا المصدر الخارجى .

بل أذهب إلى ما هو أكثر من هذا : فأقول إن الإنسان
الذى يقبل أو يعترف أو يسلم بما يأتيه من مصدر خارج طبيعته
الخاصة أو وجوده الخاص ، إنما تعتمد قيمة هذا الذى أتاه من
الخارج على تسليمه هو به كإنسان ، وهذا التسليم فعل إنسانى
محض ، لا يمكن أن يفرض على المرء برغمه ، بل يتم برضاه حتماً .
وهذا الاقرار أو الرضا فعل إنسانى قطعاً ، مائة فى المائة .

ويرد على خاطرى أن ما يرد على المرء من خارجه ، وتوقفه على
قبول المرء إياه أو رفضه ، أشبه — على المستوى الحسى أو المادى —

بما يرد على جسم الإنسان من مواد الطعام الغريبة عن هذا الجسم ،
ذلك أن أهميتها وقيمتها تتوقفان على تقبل جهازه الهضمي لها ،
فما لم يتقبله منه لفظه ، ولا تكون له أنار في نمر هذا الجسم البشري
وطاقته وأداء وظائفه .

فالزمام — إذن — في كل موقف إنساني في يد الإنسان
وطبيعته الخاصة بما هو إنسان، حتى فيما يتعلق بما يرد عليه من الخارج ،
معنويا كان أو ماديا . . بحيث لا يؤثر فيه ما هو خارجه إلا بحسب
طبيعته الخاصة ذاتها ، أى بحسب تكوينه أو مفهومه المميز له عن
سائر الكائنات .

فنقطة البداية إذن في كل ما يتصل بالإنسان لا مناص من أن
تكون هي مفهومه الإنساني ، لأن كل ما يرد على ذلك المفهوم —
فرضا — من خارجه لا يؤثر فيه إلا بتقبله إياه ، أى بتحويله إلى
المستوى الإنساني، كما يحول الهضم المواد المباشرة للغذاء . للجسم إلى مواد
مجانسة له، وإلا لنعدم تأثيرها وتلاشت أهميتها . وأصبحت في حكم
غير الموجودة بالنسبة له

ويترب على هذا أن مفهوم الإنسان يجب، كي يكون مفهوما
إنسانيا ، أن يستفاد بالملاحظة لواقعه كما يتبدى هذا الواقع في أنشطته

ولا مناص من أن تكون هذه الملاحظة موضوعية ، أى مجردة من كل رأى مسبق ، فتكون على نحو ما نلاحظ دورات الأفلاك . والتجارب التى تجرى فى المعامل .

واستبعاد الآراء المسبقة هو بعينه استبعاد كل ما هو غريب عن الملاحظة المجردة للواقع . لأن هذه الملاحظة هى الأداة الأولى للعرفة الإنسانية . أما الآراء السابقة عليها فعلى أى أساس يمكن قبولها ، وهى تتضمن سلفا ما نريد البحث عنه ، فكان هذه الآراء المسبقة تلقى جدوى البحث وتجهضه ، وتؤدى إلى جعل رؤيتنا للانسان مستعارة من منظور خارج الإنسان ، وهذا المنظور — أيا كان مصدره — يجب أن يكون مقياس قبوله أو رفضه إنسانيا . وإلا لم يكن ملازما لأحد من بنى الانسان ، ولم يكن قبول فئة منهم لمضمونه حجة على من يرفضونه . إذ من أين تأتى الحجة الملزمة ، إن لم تقم على المعيار المشترك بين الموافق والمخالف . وهذا المعيار هو الفهم الانسانى المجرد المحض . وهذا الفهم الانسانى المجرد المحض يقوم أول ما يقوم على الملاحظة الموضوعية .

وهكذا لا نجد أمامنا بديلا ، للبداية فى معرفة الانسان ، إلا تلك البداية الانسانية المحض ، وهى الملاحظة الموضوعية ، لأنها

المفخذ الوحيد المتاح لنا كى نعرف ما هو الانسان ، وما هى معايير الخطأ والصواب والتصديق لديه .

فالملاحظة الانسانية إذن هى المنطلق 'لذى لا بديل له كى يكون مفهوم الانسان إنسانيا خالصا ، لكى تأتى ثمرات الفهم إنسانية خالصة . فالثمرة رهن بشجرتها التى أنتجتها ، والشجرة رهن بالبذرة التى أنبتتها . وعلينا — إذا أردنا أن نضمن سلامة فهمنا من حيث هو إنسانى ، وصواب مفهومنا من حيث هو إنسانى — أن ننطلق من داخل الفهم لامن خارجه ، وأن نرفض كل مسلة ليست ثمرة الفهم وملاحظته الخاصة به .

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الآراء المسبقة ، أو المسلمات المفروضة على الفهم إبتداء ، أمور غريبة عن طبيعته الخاصة ، فهى لذلك فى وضع مقلوب : فالوضع الطبيعى أن هذه الحقائق يجب أن تكون النتيجة الختامية للملاحظة ، لا أن تكون مبتدأ ومنطلقا للملاحظة ، فهى الثمرة وليست البذرة من عملية الفهم أو البحث عن المفهوم . وإن كانت الثمرة — على نحو مايجرى فى زراعة النبات — تصلح ، بعد الحصول عليها بطريقة طبيعية ، أن تقود بذرة صحيحة للاستنبات : لأن البذرة فى هذه الحالة ليست مفروضة من (٢.٢ — المفهوم الانسانى)

الخارج ، بل هي نتاج طبيعي ثابت شرعية .
ولا يكون المفهوم الإنساني على هذا النحو شيئاً سوى الالتزام
بمنهج إنساني محض ، من البداية إلى المنتهى .
ولعلنا أسرفنا بعض الشيء في التأكيد على إنسانية هذا المنهج
منذ البداية ، لأن ثمة مناهج أخرى ليست بداياتها أو منطلقاتها
إنسانية ، بل هي مسلمات يقبلها من قبلونها بغير برهان . والبرهان
هو الدعامة الإنسانية التي تمنح أى رأى — أو بذرة رأى —
جواز المرور ، وتطبعه بالطابع الإنساني المميز . وبذلك
تظل المسلمات المقبولة إبتداء — بغير برهان عليها أو فحص
لها وامتحان بالملاحظة الانسانية والفهم الانساني — أشياء
غير إنسانية ، ولا ينفي هذه الصفة عنها أنها قد تكون
« فوق الانسانية » .

وهذه المسلمات اللاإنسانية قابلة أن تكون منطلقاً ، وبذرة ،
ومثار إنتاج (قد يكون غزيراً ضخماً) في فكر الانسان ، ولكن
إنتاجه يأتى غير إنسانى .

وهذا طريق لا اعتراض لنا — إطلاقاً — على حرية السائرين
فيه ، ولكن الذى يعيننا أن نقوله إنه مخالف تمام المخالفة للطريق

الانسانى المحض ، الذى لا يملك إنسان أن يشذ عنه ، وهو طريق الرؤية الفلسفية الانسانية . لأن الطريق الآخر طريق إختيارى غير ملازم للكافة ، ويخلو من حجة ملازمة للمخالف له .

و « الفلسفه التعبيرية » - وهى التى ننادى بها - رؤية إنسانية محض ، مبدؤها الأول ملاحظة واقع الانسان .

وهذه الملاحظة موضوعية بالضرورة ، لأن الموضوعية هى الضمان الأوفى للنزاهة والاستقلال الحيادى .

فإذا نعى بموضوعية الملاحظة ؟

نعنى بالموضوعية أن نلاحظ الموضوع بغير مسلمات أو آراء مسبقة من أى نوع ، على نحو ما أوضحنا آنفا . وأن نلتزم بما تقدمه لنا هذه الملاحظة بغير تحفظات ، فلا ننقص مما تقدمه لنا شيئاً ، ولا نتجاوز ما تقدمه لنا . بل نقتنع معطيات واقع الانسان عن طريق تلك الملاحظة بدقة . ذلك أن الثمار الطبيعية لعملية الملاحظة - أى نتائجها - تفرض نفسها بنفسها ، فهى حائزة - بسبب طريقة إنتاجها - لكل أركان الشرعية الانسانية . وليس من حق المرء أن يتجاهلها أو يرفضها . كما أنه ليس للأم أن تتجاهل أو ترفض ثمرة مخاضها الطبيعى ، أيا كانت صفة وليدها ونوعه !

— ٢٠ —

فليس لنا أن نرفض « سلفا » نتائج بعينها ، كما أنه ليس لنا أن
 « نتعمد » الوصول سلفا إلى نتائج بعينها . فالانحياز والتحامل
 وما إليهما أهواء ذاتية مسبقة يأبأها المنهج الموضوعي . فعلينا
 أن نقبل الثمرات الطبيعية للملاحظات الموضوعية كما هي ، وأن
 نتخذها منطلقا جديدا ، أى بذرة لاستنبات ثمرات أكثر تقدما
 على طريق حقيقة إنسانية محض ، ليس لها - كي تكون إنسانية
 حقا - من طريق سوى هذا الطريق ...

تذكير يقوم مقام التقديم

في تقديم كتابي الأول في الفلسفة « الله في نظر الناس وكما أراه » الصادر بدمهور في مارس سنة ١٩٣٧ ، كتبت بالحرف الواحد :

« هذا الكتاب ليس نتيجة تفكير وشعور بنيا على أساس معتقدات وآراء من أى نوع ... فأنا - فيما أرجو - قد حرصت على التجرد من كل المعتقدات المتعصبة ومن كل رأى قبلى (مسبق) أو فرض متواضع - عليه ، وعلى هذا الأساس بدأت ففكر ... يغير لى الطريق روح مشوق إلى المعرفة ، وأعتمد على عقل نزيه قدر الطاقة ، ويساعدنى على هذا ضمير عقلى وشعورى لا يرضى بالحق بديلا ، حتى إذا ما وصلت إلى شئ تطمئن إليه نفسى ويقرنى عليه ضميرى صورته كما عرفته ، غير مبال أ كانت هذه الصورة تطابق أحد المعتقدات ، أو هى تطابقها جميعا ، أو هى تخالفها جميعا ! فإن كانت هناك مطابقة فأنا لم أقصد إليها . وإن كانت هناك مخالفة فأنا لم أقصد إليها .

« فمن شاء أن يتجرد مثلى عن كل شئ - إلا صوت العقل المجرد والفكر الحر النزيه فليقرأ هذا الكتاب دون حرج أو إحراج .

— ٢٢ —

« فهذا هو الكتاب وهؤلاء هم قراؤه . أما غايته ، ونصيبه من تحقيقها ، فأرجو أن يكون له نصيب من إرضاء الحقيقة بالتعريف بها والأخذ عنها ، كما كان له نصيب في التقصد إليها . »



واتد كان هذا دأبي وأنا يومئذ فتى يافع سنة ١٩٣٧ ، ولم يزل هذا دأبي - فيما أرجو - بعد كل هذه السنين .
ولذا لست أجد - بكل الأمانة - ما أقدم به كتابي هذا إلى الناس إلا ما قدم به ذلك الفتى القديم كتابه الأول ذاك ، ولست أرى آخر هذا الأمر ألا عن نحو ما رأيت به أوله .

نحو و مفهوم انسانی للإنسان

من الغريزة إلى المبدأ

هناك جوانب كثيرة مشتركة بين البشر والحيوان ، فهل بينهما أيضاً جوانب اختلاف ؟

وماهى أيسر طريقة لنتبين ما يختلف فيه الانسان عن الحيوان ؟
 بدهى أن أيسر ما تنصب عليه الملاحظة هو السلوك أى الفعل .
 وواضح أن الكثير جداً من أفعال الانسان لها مشابه من أفعال
 الحيوان ، من حيث الدوافع والغايات أو الأهداف . فكل منهما
 ينصرف جانب كبير من نشاطه إلى غايات مشتركة : كالبحث عن
 الطعام بدافع الجوع ، وبقصد الشبع . وكذلك البحث عن المأوى ،
 والبحث عن الأمان ، واتقاء الاخطار التى تهدد الحياة أو تهدد
 مواردها المادية المتاحة . والبحث عن الاشباع الجسمى ، وما إلى ذلك
 صحيح أن مظاهر النشاط البشرى أكثر تعقيداً ، وقد تتخذ من
 الأشكال ما يبدو أن لا نظيره لدى سائر الحيوان : كاتخاذ المهن
 المختلفة المتخصصة ، أو الأعمال الجزأة - على نحو ما رآه فى المصانع
 الحديثة - (وإن كان لهذا مشابه عند بعض الحشرات التى تتبع تقسيم
 العمل فيما بينها) فالبشر الآن أشد امعاناً فى هذا التقسيم بحيث لا
 يتعدى عمل العامل حركة واحدة جزئية ، لا تمثل إنتاجاً فى حد ذاتها ،

ولكنها تتكامل مع حركات أخرى جزئية - قد يصل عددها إلى الألوف - لتنتج سلامة مطلوبة في الأسواق ، نظير مقابل نقدي . والنقود - كالآلات - من بين الوسائل التي ابتدعها البشر لإشباع حاجاتهم الأولية ، وايضاً لإشباع حاجات أخرى ينفرد بها البشر ، هي الكماليات ، كسلع الرفاهية و سلع الزينة والترفيه .

وقد يقال إن البشر ينفردون بما يظهر لدى بعضهم من الحاجة إلى الشعور بالقوة والسيطرة والسطوة والاختيال بالسلطة على نظرائهم ، ولكنني أحسب هذا مما يوجد له نظائر لدى بعض صنوف الحيوان . وإن كانت وسائل البشر أكثر تنوعاً وافئناناً .

وهذا يدلنا على أن حاجات الإنسان أو رغباته تمتاز عن الحيوان الأعجم بالتنوع في الأشكال ، وفي الوسائل . ولكننا إذا أمعنا النظر في هذه التنوعات المختلفة تكشف لنا الكثير من التشابه في أنواع ومسارات هذه الأنشطة لدى الإنسان والحيوان : فهي كلها أنشطة - مهما تباينت وتنوعت وتعقدت - ترمى لإشباع حاجات ورغبات ذاتية ، أى أنها إستجابة لمصلحة خاصة أو ذاتية للكائن الحي ، سواء كان هذا الكائن بشراً أو حيواناً أعجم . والإختلاف بين أنشطة كائن وكائن آخر في هذا الصدد يرجعها إلى « ماهى المصلحة الذاتية »

لهذا الكائن. فأنشطة النمر استجابة لمصلحته أو احتياجاته ، وكذلك أنشطة الأرنب والغزال والثعلب والدجاجة ، والصقر والعصفور ، والبعوضة والفيل ،.. والإنسان أيضا كذلك. فكلها أنشطة تمارس في المحيط الخارجى لتوفير مصلحة خاصة بالكائن . وباختلاف المصالح اختلفت الأنشطة .

ولا ينفي هذا أن تلك الأنشطة تتخذ في الحضارة البشرية أساليب معقدة ، فليست البساطة أو التعتدما يعيننا في هذا المقام ، بل « نوع » و « مسار » النشاط من حيث الدافع إليه ، والغرض منه. فكلها أنشطة ترمى إلى الحصول على شىء - مادية أو معنوية - من البيئة المحيطة بالكائن ، والعودة به إلى الكائن أو تسخيرها للكائن. فكان النشاط الذاتى « غزوة » يحصل بها الكائن على أسلاب ، أو تتوسع بها اراضييه .

ودوافع الكائن الحى الأساسية للنشاط واحدة لدى الكائنات الحية عموما ، سواء فى ذلك أجناس الحيوان - ومنها الحشرات - والجنس البشرى . وهناك أنواع فرعية من الدوافع تختلف من حيوان إلى حيوان ، وهى لدى الانسان أشد اختلافا ، ولكن مرجعها جميعا - كما لا يخفى - إلى إيفائها من رغبات الكائن ودوافعه الذاتية ، أى

الخاصة بذاته ، مستخدماً في تحقيقها ما أوتى من قدرات متفاوتة حسب جنسه ، وحسب ظروفه الخاصة . وبمنظرة متمعنة نجد أن الإنسان ليس استثناء من هذه القاعدة العامة السارية على الكائنات الحية كافة .

ومؤدى هذا أن الإنسان — من ناحية هذه الأنشطة — ليس مختلفاً اختلافاً حاسماً ، ولا متميزاً بصورة جذرية عن سائر صنوف الحيوان . فكل هذه الأنشطة تسعى لتلبية أغراض ذاتية .

وليس معنى « الأغراض الذاتية » أنها منصبة على الفرد بالضرورة ، بل قد تكون الأغراض الذاتية بحكم مصدرها أو الدافع إليها منصرفة إلى ما يتجاوز الفرد ، كأن ينصرف عائد هذه الأنشطة إلى الأسرة ، أو خدمة النوع كله ، أو من يحس الفرد — بأى وجه من الوجوه — الارتباط بهم ، عن وعى منه أو غير وعى ، فهم امتداد لذاته .

فغير خاف أن الغريزة النوعية أو الغريزة الاجتماعية (أو غريزة القطيع) تدفع أفراد الجراد أو النمل أو الأسماك أو الطيور أو البشر إلى أنواع من الأنشطة يبدو ظاهرها أجبياناً ضد مصلحة الفرد

الضيقه للمباشرة ، ولكنه يمارس هذه الأنشطة مع ذلك بدافع من ذاته ، مسخراً بغيرته .

فكل هذه الأنشطة ضروب على كل حال من السلوك الذاتى، الذى يفعل فى المجال الخارجى لحساب الذات ، وبدافع منها ، ولعائد عليها . فما أشبه ذلك بالغزو كما قلنا ، أو بعملية « الجذب » أو « الإمتصاص » إلى الداخل ، أى إلى « بؤرة » أو « مركز الذات » أو الكائن .

يستوى فى ذلك الطير المهاجر الذى يقطع ألوف الأميال بحكم الفريزة ، فهلك من أسرابه من يهلك ، وينجو بعد المشقة البالغة والجهد من ينجو . وأسرار الأسماء التى تقطع المحيطات فى مواسم النسل لتضع بيضها فى موضع معين . وتلك الحشرة التى تشبه الجراد بيد أن لونها أخضر (ويسمى العامة « فرس النوى ») ، والإناث فيها تلهم ذكورها أثناء عملية التلقيح ... ولا يخرج البشر أنفسهم على هذه القاعدة ، سواء منهم من نشد القوت الكفاف ، ومن كدس الأموال بالملايين أو البلايين ، ومن نشد الحد الأدنى — أو الاقصى ! — من وسائل الأمان ، أو من كان همهم غزو آفاق

— ٣٠ —

الأرض، أو تسم قم الشهرة، أو إيهار الناس بالزينة والرونق...
أو ما شئت من المظاهر والأعمال.

والسؤال الآن :

أليس هناك نوع من النشاط يختلف به البشر ويتميزون تمييزاً
حاسماً عن سائر الحيوان ؟ أم كل أنواع النشاط البشرى من قبيل
ما يوجد لدى الحيوان الأعجم : محض امتصاص ذاتى ، أو سلوك
ذاتى فى مصدره وغايته ، فهو يبدأ من الذات ، ولا يرمى إلا
إلى إرضائها مختاراً أو مضطراً ، فالذات فى هذا السلوك هى الأول
والآخر ، والمبدأ والمنتهى ؟

وبعبارة أخرى :

ألا يوجد لدى الإنسان ، إلى جانب السلوك أو النشاط الذاتى
الدوافع والأهداف ، نوع آخر من السلوك ليس ذاتياً . ولنسمه
السلوك الموضوعى ؟

وإن وجد لدى الإنسان هذا السلوك ، فما هى سماته كى نعرفه
ونتحقق من وجوده ؟

لتسأل أنفسنا أولاً : ما المقصود « بالموضوعية » فى مقابل

« الذاتية » ؟ هل المقصود بها أن يكون هناك « موضوع » لنشاط الكائن الحي ؟

بدى أن لكل نشاط موضوعاً ، ولكن ذلك لا يحمل النشاط موضوعياً (أى ليس ذاتياً) بالضرورة . فنشاط البحث عن الطعام له موضوع ، والانتفاض على الطعام أو إلتهامه له موضوع ، هو الطعام ، ولكن ذلك النشاط يظل ذاتياً وليس موضوعياً . وقس على هذا « موضوع » البحث عن الإشباع الجنى ، وما إلى ذلك كله من « موضوعات » تدل على أن وجودها غير كاف لجعل النشاط نفسه موضوعياً .

فما هو المطلوب إذن كي يكون النشاط موضوعياً ؟

المطلوب — إن كان هذا ممكناً — أن يكون الموضوع هو المقصود لذاته ، وليس مجرد وسيلة لإشباع رغبة من رغبات الفرد أو الكائن الذى يتجه نشاطه إلى هذا الموضوع المعين . بل إن الموضوع المقصود لذاته قد يكون مخالفاً لهوى أو مصلحة ذلك الكائن . فما معنى هذا ؟

معناه :

ألا يكون الموضوع أداة يستخدمها الكائن الخلقى لتقضاء حاجة

— ٣٢ —

له ، وبحيث يكون اهتمام الكائن بذلك الموضوع منزها عن النوازع
والرغبات ، الاتصافية ، وليس لاستخدامه في أغراضه الذاتية . فيكون
هذا الاهتمام الموضوعي عندئذ بمثابة « خروج الكائن من ذاته »
أو « تجاوز ذاته » خروجاً أشبه بخروج الانسان الحديث من
نطاق الجاذبية الأرضية إلى انقضاء الكونى ... إنه تجاوز الانسان
لذاته الضيقة المحدودة ، كي ينصب اهتمامه على شيء ما ، لذات
ذلك الشيء ، وبصرف النظر تماماً عن رغبات الشخص وأهوائه
الخاصة ...

فهل يوجد شيء من هذا لدى الإنسان ؟

والجواب :

إنه يوجد في نوع واحد على الأقل من أنشطة — أو أفعال —
الإنسان .

إنه « الفهم » .

فإن تفهم موضوعاً ما ، أى تدرك ماهو في حد ذاته ، وما هي
صفاته ، ومم يتكون ، وكيف يعمل : هذا هو الفعل الموضوعي
بمعنى الكلمة .

وقد يعقب هذا الفهم ، أو الإدراك الموضوعى ، ويترتب عليه ، استخدام المرء ذلك الموضوع الذى عرفه وفهمه فى أغراضه الذاتية . ولكن عملية الفهم أو الإدراك الموضوعى ، التى تسبق هذا الاستخدام . تظل عملية موضوعية ، الموضوع غايتها ونحوها .
والسؤال الآن :

هل يخلو الحيوان من هذه الموضوعية ، بحيث تكون خاصة بالإنسان وحده ، وتكون بالتالى أساس التمييز بينه وبين الحيوان ؟ ألا يوجد لدى الحيوان أى نوع من الفهم الموضوعى ؟ أليس لهذا الفهم صلة بما يديه الحيوان من أعمال تدخل تحت عنوان الذكاء ؟ وما الفيصل فى هذه الحالة بين الحيوان والإنسان ؟

من الشائع المعروف عن الحيوان — ولا سيما الأنواع الراقية منه — أنه يقوم بنشاط يتسم بالذكاء ، إلى جانب نشاطه الغريزى . والأمـر يحتاج هنا إلى شىء من التوضيح الذى يميز بين نشاط الغريزة وبين أفعال الذكاء التى يقوم بها الحيوان فى بعض الأحيان . ونرجع فى هذا إلى عالم من أكبر الباحثين النفسيين فى زماننا ، وهو الأستاذ «هنرى فالون» فى كتابه أصول التفكير عند الطفل ، حيث يتحدث فى «التمهيد» عن الذكاء ، بما نوجزه على النحو التالى :
(م ٣ — المفهوم الإنسانى)

« إن ما يدهشنا في الغريزة هو تلك الأفعال التي لها غايات أو نتائج في زمان ومكان يتجاوزان الزمان والمكان الخاصين بالفرد تجاوزاً عظيماً جداً . بحيث لا يمكن أن يكون مصدر تلك الأفعال تجربة الفرد أو خبرته الفردية الخاصة . ومعظمها أشياء لا تحتاج إلى تعلم سابق . وهذه الأفعال علاقة باستمرار النوع ، وتكون حياناً على حساب الفرد نفسه ، بما تجشمه من مشاق ، بل منها ما يكلفه حياته نفسها »

ومن الأمثلة المعروفة لالمشاق المحفوفة بالخطر هجرات الطيور ألوف الأميال ، وهجرات الأسماك وثمانين للماء . ومن أمثلة قضاء الغريزة على الفرد نفسه ما يكون من الطيران الزفافي لدى النحل ، وما يحدث عند التناسل لدى بعض الحشرات ، مثل حشرة (فرس النجى) .

ويستأنف الأستاذ « فالون » حديثه :

« وعلى الجملة يعزى إلى الغريزة رد الفعل التكيفي الذي مصدره الاستعداد الوظيفي للنوع كله ، لا الاستعداد الفردي وحده . ومن ثم تكون الغريزة عامة مشاعة في النوع كله ، وثابتة في صورتها ، آلية في طريقة تنفيذها .

« أما الذكاء العملي فمبادرات متفرقة متغيرة في مسارها وأدائها .

ى أنها أفعال غير آلية ، وغير ثابتة في صورتها .

« وقد يقال هنا إن الغريزة حينما تصادف عتبات في طريق أداؤها الآلى الثابت تعتمد إلى تغيير طريقة أداؤها معتمدة على المحاولة والخطأ . وفي هذه الحالة قد تشبه الغريزة الذكاء العملى . ولكنه تشابه ظاهرى أو سطحى فحسب . فالذكاء العملى يتميز بأن تنوعه لأسلوب العمل لا يقوم على المحاولة والخطأ ، بل على استعدادات خاصة في الإدراك الحسى . فهو ليس عملاً آلياً ، وتنوعاته لا تبدأ على أساس التخبط ، أو المحاولة والخطأ بلا أساس ادراكى . فالذكاء العملى ليس عملاً آلياً ، بل يقوم على إدراك الظروف المواتية في موقف معين ، وإدراك الحركات المعينة الضرورية التى تمكن الفرد من تحقيق غرضه .

« ولكن الذكاء العملى للحيوان ليس له أساس نظرى كلى أو شامل ، بل أساسه إدراك حسى للموقف الجزئى المعين ، ولعلاقاته الجزئية المعينة الخاصة به دون غيره . فهو إدراك عملى حسى بما يكفى فقط لوصوله إلى هدفه المحدد فى الوقت المعين الذى يوجد فيه .

« فإذا انتقلنا إلى « الذكاء النظرى أو التفكير » - وهو خاص بالإنسان - وجدناه مقتصفاً بالعمومية أو الكلية ، وليس خاصاً بالموقف الحسى المعين أو المحدد . والذكاء فى هذه الحالة لا يكتفى

— ٣٦ —

بإدراك الموقف المحدد وعلاقاته الجزئية إدراكاً حسيّاً عملياً، بل يبدأ بإعادة تشكيل أو تنظيم العناصر الواقعية للموقف في صورة ذهنية جديدة، مستخدماً في إعادة التنظيم هذه رموزاً مجردة، أى كلية عامة. وهذا هو الحوار العقلي المحض الذي يختص به الإنسان، ولا يشاركه فيه الحيوان .

ومتى وضعنا يدنا على سمة «السكية» التي يتفرد بها التفكير النظري عند الإنسان، وضعنا بذلك يدنا على الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان .

فلدى الحيوان قد نجد ما يوهم بموضوعية، ولكنها موضوعية عملية ظاهرية محدودة بالموقف الجزئى المين، لا تتجاوزه، ولا تستطيع أن تتجاوزه .

فالوضوعية العملية الجزئية، أو الموضوعية الظاهرية، موظفة لتحقيق غايات عملية للكائن الحي، ولولا ذلك ما أثار الموضوع اهتمامه . فهى موضوعية لا تدل على تجاوز - أو قدرة على تجاوز - الموقف المحدد المرتبط بالحاجة المباشرة أو الرغبة، فهى لا تقتنر مطلقاً بأى تجاوز للذات . ولذا يحسن تجنبنا اللاتباس أو التسميها موضوعية على الإطلاق.

أما الفهم - أو الإدراك النظرى - فيقوم على التفكير بالرموز، والرموز شاملة كلية ، أى انها مطلقة من ظروف أى موقف محدد،

وصالحة للاستخدام أو التطبيق فى كل موقف محدد . وهذا هو التجاوز الحقيقى للذات ، وللظروف المحددة فى آن واحد...

وهذا ما نسميه سمة « الاستغراق مع المفارقة » فالكلى المطلق مستغرق للجزئيات التى ينطبق عليها ، وهو مفارق لها ، أى من مستوى وجود يعاود عليها ، لأنه كل شامِل .

فالموضوعية الكلية - أو « المفارقة مع الاستغراق » - هى سمة الإنسان المميزة له فعلا من سائر صفوف الحيوان . أما الموضوعية الجزئية - أو الوهمية « المستغرقة بلا مفارقة » - فليست فارقا حقيقيا بينهما لأنها توجد لدى الحيوان أيضا .

والآن لننظر فى هذه الكلية ، التى توهمناها فى تفرد الانسان باستخدام الرموز فى تفكيره . ولننظر أولا فى مظهرها السلوكى ، أى فى مظهرها فى أفعال الانسان ، بما يجعل هذه الأفعال متميزة عن أفعال الحيوان .

وبعبارة أخرى :

هل هذه الكلية لا وجود لها لدى الانسان إلا فى فهمه أو تفكيره

المنظري ، ولا وجود لما في أفعاله التي يمارسها في كل حين ، كما يمارس الحيوان نشاطه العملي ؟ فإن وجودها في أفعال الإنسان مما يجعل في الامكان ملاحظتها ومقارنتها بأفعال الحيوان عموما مقارنة تفرق بين انشطة هذا وذاك .

والجواب :

إن الكلية موجودة في أفعال الإنسان وسلوكه الخارجي على نحو ما ، بحيث تصلح أساسا حاسما للتمييز بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان :

إن الموضوعية الكلية توجد لدى الإنسان فيما يسمى « أنفعل » بحسب مبدأ كلي .

فالبدأ هو المميز الكلي الحاسم بين أفعال الإنسان وأفعال الحيوان : كلاهما له أنفعال غريزية ، وهذا صحيح . وكلاهما له ذكاء عملي أو موضوعية جزئية ، وهذا صحيح أيضا . ولكن الحيوان لا ينبعث في أفعاله إلا عن ذاته ولا يتجاوزها ، أما الإنسان فيتجاوز ذاته — ولو بمض الشيء — حين تصدر أفعاله عن مبدأ كلي . وذلك ما لا يستطيعه الحيوان .

وما هو المبدأ ؟

المبدأ في السلوك أو الفعل هو المعيار الكلى الذى يتجراه الفعل ويجرى على مقتضاه. وتقاس قيمة الفعل الجزئى - الذى قد يشبه في شكله ومظاهره فعل الحيوان - إلى هذا المعيار الكلى أو المبدأ .

فالمبدأ الكلى للأفعال ، « مفارق ومستغرق لها في آن واحد » شأنه شأن « الرمز » في التفكير النظرى . وجوده في مجال الافعال أو السلوك هو الرابطة بين مستوى الفكر ومستوى الفعل في المرء .

ويمكن بنا أن نلاحظ منذ الآن ذلك التساوق أو التوازي بين الفعل بحسب مبدأ كلى ، وبين عملية التفكير النظرى ، فالتفكير النظرى - كما قلنا - يقوم على مبدأ كلى يتناس إليه صوابه عند التتابع . ويتعين به خطؤه عند المباشرة أو الاختلاف .

والمبدأ أو المعيار لا يكون هكذا إلا بما هو كلى ، وبقدر ما

هو كلى .

ولنضرب مثلاً أى معيار من معايير السلوك (أى مبادئه) ، وليكن : « كل امرئ يفعل ما فيه مصلحته الخاصة (أو الذاتية) » . ونلاحظ منذ البداية أن المصلحة الخاصة في حد ذاتها ، أى المصلحة الخاصة لكل فرد فرد على حدة من الناس شيء بعيد كل البعد

عن الكلية ، لأنها فردية - أى جزئية - بحكم أنها خاصة بالفرد الواحد نفسه دون سواه من الناس ، وفي الظرف المعين الواحد لافى كل الظروف ، لأن المصالح الخاصة لكل فرد على حدة تتغير بتغير ظروف هذا الفرد . فقد يطلب امرؤ النار فى البرد ليدفأ ، ولكنه فى القيظ لا يمكن ان يطلبها ليدفأ ، بل يتجنبها ما استطاع . وهكذا ..

ومع هذا فإن مبدأ أو معيار المصلحة الخاصة لكل فرد حسب ظروفه معيار أو مبدأ كلى ، فهو يتسع لجميع الأفراد ، فى جميع الظروف ، وينطبق على الجزئيات المشتتة المتباينة والأفراد المتعارضى المصالح ، بغير استثناء فرد منهم ، أو ظرف من ظروفهم .

ومن ثم أثبتنا سمة المبدأ أو المعيار الكلى ، بأنه منطبق كل الانطباق ، أى « مستغرق » لجميع الجزئيات المندرجة تحته ، وأنه - فى حد ذاته من حيث هو مطلق أو كلى - « مفارق » أى منفصل كل الانفصال فى الوقت نفسه عن هذه الجزئيات جميعاً من حيث هى جزئيات .

فباجتماع هذه « السمة المزدوجة » ، وهى « الاستغراق مع المفارقة » نتعرف على كلية المعايير أو المبادئ . أو « القيمة الأم » التى تستمد

كل الجزئيات قيمتها من مدى مطابقتها إياها .
 ويجب أن نلاحظ أيضا منذ الآن أن كلية المبدأ (أو للمعيار أو
 القيمة ، وكلها مترادفات) لا تعنى بالضرورة أنه لا معيار سواء
 يمكن أن يوجد للفعل الجزئى المعين ، بل تعنى فقط أنه هو المأخوذ
 به فى الشأن المعروض أو الفعل أو السلوك المعين ، ومن الممكن جداً
 اتخاذ معيار سواء لهذا الفعل أو السلوك بعينه ، فتختلف النتيجة كل
 الاختلاف . فى حين أن مبدأ الفكر (أى التفكير النظرى)
 أو معياره الكلى معيار أو مبدأ واحد وحيد ، وسنعود إلى هذا فى
 موضع آخر . وحسبنا الآن أن نقننه إلى أن السلوك يقاس إلى مبدأ
 كلى أو معيار يتوقف على أخذ المرء به ، وأنه فى وسعه أن يتخذ
 مبدأ أو معيارا سواء . ولكنه فى حالة الأخذ به يفقدو مستغرقا
 لكل ما يتدرج تحته من جزئيات ، مع مفارقتها فى حد ذاته تمام
 المفارقة لهذه الجزئيات ، وهذا معنى كليا .

أليس السائل - من ماء أو لبن أو زيت أو غير ذلك - يمكن أن
 يقاس بمعيار الوزن - كالجرام - فيكون هذا المعيار مستغرقا لكل
 جزئيات السائل مهما كثرت مع بقاء معيار الوزن نفسه مفارقا كل
 المفارقة لهذه الجزئيات ، وتكون النتيجة تقيما وزنيا لهذه الجزئيات

السائلة؟ كذلك يمكن قياس هذه الجزئيات السائلة نفسها بمعيار آخر، هو معيار الحجم - كالنتي المكعب - فيكون هذا المعيار الحجمي مستغرقاً لكل جزئيات هذا السائل مهما كثرت ، ومفارقاً لها في الوقت نفسه من حيث هو معيار حجمي ، وتكون النتيجة تقييماً جيميا لهذا السائل ...

فالمعيار إذن يمكن أن يكون له بديل أو بدائل ، ولكنه متى اتخذ لزمته عنه نتائجه بالقياس إليه حتماً .

ونعود إلى اللثل الذي ضربناه - حينما اتفق - لمبدأ للفعل أو السلوك البشري . وواضح أنه مبدأ - على كليته - يمكن اتخاذه مبدأ سواء لنفس الفعل أو السلوك بسهولة تامة . أى أن هذا المبدأ الكلى للسلوك لا يفرض نفسه وليس اتخاذه ضرورة لامناص منها ، وإنما تنحصر ضرورته في الالتزام بنتائجه متى استخدم ، لأنه حينئذ يغدو مستغرقاً لكل الأفعال أو السلوك مع مفارقتها إياها في حد ذاته بحكم كليته . وكان هذا المبدأ : « كل امرئ يفعل بحسب مصلحته الخاصة » . ويمتقضى هذا المبدأ قد يأتى شخص ما فعلاً من الأفعال أو سلوكاً يضر بمصلحتي الخاصة ، وقد يفعله متعمداً مع علمه بما يوقعه بمصلحتي الخاصة من ضرر قد يكون بائعاً . ولكن هذا

انفعل يتفق مع مصلحته هو الخاصة به . وعندئذ - مادمت قد اتخذت هذا المعيار - أرى فعله هذا صواباً. لأن الصواب هنا لازم بالضرورة من مطابقة المعيار الكلى أو المبدأ المتخذ أساساً للقياس أو التقييم. ولكنه صواب ليس مطلقاً ولا ثابتاً ، لأنه يزول ويتلاشى تماماً إذا ما غيرنا المعيار أو المبدأ الكلى إلى مبدأ كلى آخر، هو الايثار مثلاً.

و حين أحكم - بناء على مبدأ المصلحة الخاصة - أن ذلك الشخص الذى أضر بمصلحتى الخاصة فى سبيل مصلحته الخاصة أصاب ، وأنه محق أو « الحق معه » أكون موضوعياً تمام الموضوعية فى حكمى هذا ، وأكون قد تجاوزت ذاتى تمام التجاوز بهذا الفعل العقلى ، وإن كنت فى الوقت نفسه قد أتميز غيظاً وسخطاً على ما أصابنى منه ، وربما فكرت فى الثأر أو الانتصاف لنفسى . أى أنتى فى الوقت الذى جاوزت فيه ذاتى عقلياً أو فكرياً نتيجة لتطبيق المبدأ الكلى المتخذ ، لم أتجاوز ذاتى إنفعالياً .

ونزيد المسألة وضوحاً بمثل مختلف هذه المرة ، ولنفرض أن المبدأ أو المعيار الكلى المتخذ أساساً للفعل أو السلوك هو « مصلحة الأسرة مقدمة على مصلحة الفرد الخاصة » . فعندئذ يكون إضرارى بمصلحتى فى سبيل مصلحة للأسرة هو الصواب ، ويكون حرصى

على مصلحتي الخاصة وإن أضرت بالأسرة خطأ - وهو الذى كان بعينه صوابا حسب المبدأ السابق - ويكون الصواب هذه المرة أن أتجاوز ذاتي إنفعاليا ، بالقدر الذى يمتنع المبدأ الجديد فى سلوكي أو فعلى .

حتى إذا تغير المبدأ مرة أخرى ، وصار « المصلحة العامة للوطن مقدمة على المصالح الخاصة للأسر والأفراد » ، صار الصواب أن أتجاوز ذاتي إنفعاليا فى سلوكي أو فعلى تجاوزا أبعد مدى ، بحيث أضحي - إذا لزم الأمر - بمصلحتي ومصلحة أسرتي جميعا فى سبيل مصلحة الأمة أو الوطن .

ولعل هذا يكفى لتوضيح إرتباط الموضوعية الكلية فى الفعل أو السلوك (أى بحسب معيار أو مبدأ كلى) بتجاوز الذات . وأن هذا التجاوز للذات يزداد أو ينقص حسب المعيار الكلى المتخذ . وأن أيسر وأدنى درجات هذا التجاوز للذات ما يصاحب الحكم العقلى ، لأنه لاسلامة للحكم العقلى - وهو الموضوعى - إلا بتجاوز الذات عند إصداره . ثم يتفاوت تجاوز الذات فى الفعل أو السلوك نفسه حسب مقتضيات المعيار أو المبدأ المتخذ للسلوك . ولا بد على كل حال من مبدأ كلى للسلوك البشرى - أيا كان هذا المبدأ - وإلا انتفت الخاصة المميزة للسلوك البشرى .

وليس من الضروري أن يكون هذا المبدأ أو المعيار حاضرا
في وعي المرء حين الفعل ، ولكنه يرجع إليه ليبرر فعله لنفسه
أو لسواه . وليس هذا حال سائر الحيوان .

ونحن إذن نكون موضوعيين ما تجاوزنا ذاتنا ، وبمقدار

هذا التجاوز ، وفقا لمبدأ أو معيار موضوعي كلي .

وتجاوز الذات في الفعل العقلي تام لا مزيد عليه . ولكنه
في الفعل السلوكي تجاوز متفاوت الدرجات للذات ، لأن مبدأ
أو معيار السلوك - على كليته ومفارقته من حيث صورته للذات
الفردية - قد تكون مادته أو مضمونه ذاتيا . وفي ذلك تفاوت
مبادئ أو معايير السلوك تفاوتاً شديداً .

لاشك - مثلاً - في أن مبدأ « المصلحة الفردية الخاصة » معيار
كلي موضوعي من حيث صورته . ولكن مضمونه شديد الضيق ،
لأنه منصب على كل فرد على حدة ، وحسب ظروفه الوقتية أيضاً .
وأوسع منه مضمونا - بعض الشيء - ولا مراء مبدأ « المصلحة
الخاصة للأسرة أو العشيرة » ، وإن كانت الكلية واحدة من حيث
الصورة . وأوسع من كليهما مضمونا مبدأ « المصلحة الخاصة للفريق
أو الفئة أو الحزب أو الطبقة أو الوطن » وهلم جرا .

ومبادئ السلوك أو معاييرهِ - كما قلنا آنفاً - ليست ضرورية بذاتها، أو لامناص منها. فكل ماله « هيئة » الكلية يصلح مبدأً، ويتقضى في السلوك قدراً من تجاوز ذواتنا إلى المدى الذي يتطلبه مضمونه. وهذا ليست فيه صعوبة، إنما الصعوبة في تعدد هذه المعايير الكلية أو المبادئ، بحيث تتضارب فيما بين الأفراد المختلفين، بل وتتضارب لدى الفرد الواحد، كل منها يقنازه أن يسلك بمقتضاه.

ولنفرض مثلاً أن الالذة الحسية - وهي فردية حتماً - اتخذت مبدأً. ولا مناص في هذه الحالة من تعارض لذة المرء الحسية أحياناً مع لذة الآخرين. بل وتتعارض لدى المرء نفسه مع حياته في مجتمع، ومع مبدأ العرف أو التقاليد، ومع الدين، ومع المصلحة العامة، وبالخاصة أيضاً ..

وهذه هي مشكلة « تعدد المحاور » أو « تعدد المعايير الكلية » لدى الإنسان. فهناك على الأقل محور لذته الخاصة، ومحور محافظته على بقائه وما إلى ذلك من المحاور التي لها نظائر عند سائر أنواع الحيوان. وهناك فضلاً عن ذلك محاور تشابك المصاحبة الخاصة مع مصالح الآخرين، ومع المصلحة العامة. وهناك من المعايير المتفاوتة في كلية مضمونها - وإن لم تتفاوت في كلية صورتها - ما يجعل

المراء موزعاً أو حائراً بين المعايير والمحاور المتعارضة ، أيها يأخذ وأيها يدع ، وما هو الأساس أو « المعيار » الذى يفضل به مبدأ أو معياراً على مبدأ أو معيار آخر .

وواضح أن الحيوان الأعجم لبست لديه هذه « المشكلة الخلقية » فى سلوكه ، لأن سلوكه بمحاوره جميعاً فى « مستوى وجود » واحد ، هو مستوى الذاتية . فالحيوان الأعجم لا يتجاوز ذاته الفردية إلا بدافع ذاتى محض لا قبل له بكبحه ، وهو الغريزة . وعندئذ لا يكون تتجاوزه لذاته بمجهود اختياري كذلك الجهد الاختياري الذى يبذله المراء فى تتجاوزه لذاته كى يكون موضوعياً . فى حين أن الموضوعية غير واردة لدى الحيوان ، لأنه ذاتى فحسب . ما الإنسان ، فضلاً عن المستوى الذاتى الجزئى المشترك بينه وبين الحيوان ، له أيضاً المستوى الموضوعى الكلى ، أى المستوى المفاوق المستغرق فى آن واحد .

وثنائية أو إزدواج مستوى الوجود عند الإنسان . هى المجال المنشئ لمشكلة تعدد المحاور والمبادئ وتضاربها ذلك التضارب الحير ، لأنه يهدد تكامل الإنسان فى أفعاله وسلوكه ، بمقدور بعضها عن المستوى الذاتى الجزئى ، وبعضها الآخر عن المستوى الموضوعى الكلى أو المفاوق ، وهكذا يحاول أحياناً أو يمتنى على الأقل

الوحدة والتعدد

الوحدة التكاملية ليست مطلباً لدى الحيوان يحرص على تحقيقه لأنه حاصل عليها بالفعل ، فهي قائمة لديه على الدوام ، بفضل مستواه الواحد في الوجود ، الذي تدور فيه حياته حول محور التفرقة الفردية والتنوعية . وليست بالتالي لديه مشكلات اختيار للغايات أو المبادئ ، فكل مشكلاته أو مصاعبه متعلقة بإمكان أداء غرائزه في البيئة التي يوجد فيها ، سواء بالاتصال مع غيره من الحيوانات : إما اتصال تألف ، أو تزاوج ، أو تنافس ، أو خوف ، أو افتراس . أو بالتعامل مع الطبيعة من حوله بأرضها - أو مائها - و مناخها وتضاريسها ونباتها .

ولكن الإنسان لديه علاوة على هذا المستوى الذاتي الجزئي ، مستوى موضوعي مفارق ومستغرق لجزئيات الأفعال في الوقت نفسه . وفي هذا المستوى توجد المبادئ أو المعايير الكلية . وهذه المعايير نفسها ليست من مستوى واحد وإن كانت صورتها جميعاً كلية ، فهي متفاوتة في نطاق إنطباقها أن مضمونها أو ما تصدق عليه . ومن ثم هذا التضارب فيما بينها ، مما تنجم عنه مشكلة الأخلاق

عند الانسان ، فى حين أنه لا مشكلة أخلاق عند الحيوان ، لأنه لا أخلاق إلا بازدواج المستوى بين المبادئ الكلية للفارقة والأفعال الجزئية.

والمرء فى تعامله مع البيئة يعرف لونا من الصلات لا يعرفها الحيوان الأعجم إلا من مستواه الغريزى ، وأعنى بها الصلات الاجتماعية التى تشكل حدوداً وقيوداً ودروباً تتفاوت ضغوطها على الفرد مرونة وصلابة . ويأخذ بعضها صورة القوانين التى تملئها السلطة القائمة فى المجتمع ، ويأخذ بعضها الآخر صورة تقاليد وأعراف متفاوتة الصرامة أو الجود . وعلى الفرد أن يضع مصالحه فى الاعتبار عند التعامل مع هذه القيود والحدود ، وأن يضع فى اعتباره أيضاً ما بينها من تعارض حسب مصادرها المختلفة ، وما تنطوى عليه مخالفة كل منها من جزاء متفاوت الأشكال والدرجات .

أفنتطمع فى وحدة تكاملية ؟

إنها عسيرة مع تعدد المحاور والمبادئ وتضاربها ، ومع ثنائية « مستوى الوجود » .

وهل فى هذه الثنائية حيلة ؟

إن المستوى الذاتى هو مستوى الوظائف والنوازع الحيوية ،
(٤٢ — مفهوم)

فلا سبيل إذن إلى إلغائه أو التفاضل عنه كل التفاضل ، لأن ذلك لن يؤدي إلى تجاوز الذات - كما هو الحال في المستوى الموضوعي . بل إلى إفناء الذات . وتجاوز الذات ليس إفناءها ، بل هو بتأوها مع عدم انحصارها في نفسها . أما الإفناء فيقتضي على الانحصار وهلى التجاوز معاً .

أما إلغاء المستوى الموضوعي لينفرد المستوى الذاتى بالجمال السلوكى كله ، فالإلغاء لإنسانية الإنسان ، يرد البشر حيوانات عجا . فلا يبقى أمامنا سبيل لى ضرب من التكامل — بعد أن تبينت استحالة التجانس التام — سوى التوفيق أو الملاءمة بين المستويين المتباينين للوجود الإنسانى .

وهذه الملاءمة — فرضاً — إما باخضاع المستوى الذاتى للمستوى الموضوعى ، أو اخضاع المستوى الموضوعى للمستوى الذاتى ، أو بقاء فى مكان ما فى الطريق بينهما ، يتناوت قرباً أو بعداً من أحد المستويين .

وقد تبين لنا أن إلغاء أحدهما غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن ننظر فى أى نوع من الملاءمة عساه يقيم لونا من الوحدة التكاملية لدى الانسان .

أما إخضاع المستوى الموضوعى للمسمى الحيوانى فإصدار لقيمة الانسان ، يعادل رده إلى الحيوانية . لأن تفكيره سيغدو خادماً لنوازعه الحسية ورغباته الذاتية . فالزام ينبغي أن يكون للمستوى الذى يتميز به الانسان ، لا للمستوى المشترك بينه وبين سائر صنوف الحيوان .

فلا مناص إذن من أن يكون المستوى الموضوعى هو الأساس الذى تتم الملاءمة - إن كانت ممكنة - لحسابه وبمقتضاه ، كى تبقى للانسان سمة تتجاوز الذات التى يتفرد بها .

كل هذا قد يبدو واضحاً ونتيجة طبيعية لأن بديلها لا يمكن أن يكون مقبولا . ولكن ما يتلو ذلك ليس على هذه الدرجة من البساطة واليسر ، وهو السؤال : كيف نحقق هذه الملاءمة الكفيلة بالتنغم أو التناسق ، بل الوحدة التكاملية بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى فى ذلك الكائن الواحد المسمى الانسان : بين ماهو حيوى وما هو فكرى ، بين ماهو انحصار فى الذات واهتمام بها وماهو يتجاوز للذات واهتمام بما عداها ؟

مسألة غير هيئة الحل دفعة واحدة ، فخلق بنا أن نسير فى الحل خطوة خطوة . فنسأل أنفسنا عن المجال الذى لامناص من ذاتية

السلوك فيه ما هو ، وإلى أى حد لا فكاك من هذه الذاتية .
 المشاهد فيما يتعلق بالحاجات والرغبات الحيوية أنها ذاتية تمام
 الذاتية . فلاحية في الجوع والعطش وما إليهما من النشاط أن
 تكون ذاتية ، لأنها متعلقة بحفظ الذات . ونظيرها عند سائر
 الحيوان قائم مشهود . ولكن هل يستوى سلوك البشر وسلوك
 الحيوانات الأخرى في البحث عن الطعام أو الشراب
 أو الإشباع الجنسي ؟

المشاهد أيضاً أن السلوك البشرى مهما كان لصيقاً بالذات
 مفروقاً في ذاتية دوافعه وأغراضه يمكن أن يصدر عن - أو يستند
 إلى - مبدأ موضوعي كلي ، عن وعي أو عن غير وعي ، يلجأ
 المرء إليه لتبرير فعله في هذا الصدد أمام نفسه أو أمام سواه .
 وهذا المبدأ المستخدم في التعليل أو التبرير يتجاوز - فرضاً - ذات
 الفاعل ، ويسرى على جميع الذوات إذا توفرت لها عين الظروف
 والملازمات .

فإن أحس الجوع فأنشد الطعام ، هذا سلوك ذاتي محض ، مثل
 سلوك الفأر ، أو العصفور ، أو الثعلب ، أو الثعبان ، أو ماشئت
 من صنوف الحيوان . ولكنني إن جعلت ذلك مبدأ يسرى على ذاتي

وعلى كل ذات تشعر بالجوع ، فأعذر منها ما أعذر من ذاتي، فذلك هو السلوك بحسب مبدأ يتجاوز ذاتي وكل ذات .

وهذا المبدأ - بسبب هذا التجاوز - موضوعي . وهو كلي ايضاً بسبب استغراقه لكل حالة تندرج تحته ، أيا كانت وبلا استثناء . حتى أن صاحب الشاة قد يعذر الذئب الجائع في سطوه عليها ، كما قال أبو العلاء .

ولو علمتم بما بالذئب من سغب

إذن لساحتتمو بالشاة للذئب!

فعملية التعبير تقيس انشباط أو السلوك الفردي الجزئي، أي الذاتي، بالرجوع إلى معيار كلي وموضوعي، أي انه من مستوى مستغرق لهذا السلوك ومفارق أو متجاوز له في آن واحد.

ولكن المشاهد ايضاً - بالخبرة والممارسة - أن أمثال هذه المبادئ متعددة ، ويعارض بعضها بعضاً .

فاذا عدنا إلى ذلك المثل الذي ضربناه، وهو « كل جائع يطلب الطعام » وجدنا مبدأ آخر يفترض سبيله ، كمبدأ الملكية الخاصة مثلاً ، فلا يسوغ لك أن تمد يدك إلى « فاليين لك » بل « ولا تمدن عينيك » إليه ايضاً . وهذا تعارض يعرفه من خبر - أو تصور - حال الجائع

الضوء ويده صفر من الطعام ، وصفر مما يستطيع أن يحصل به على طعام من سبيل يقره مبدأ الملكية الخاصة . أو قد يكون العائق هو الأنفة من الوسيلة المتاحة في ظرف معين للحصول على الطعام ، فيبرز عندئذ المبدأ القائل : « مجموع الحرة ولا تأكل بشديها ! »

وما هذا الذي سقناه إلا مثل مبسط غاية التبسيط لما يكون من التعارض بين المبادئ ، في حين أن الحيوان الأعجم لا يعرف المبادئ . أو هو كما يقول أبو الطيب في أسده المشهور :

« لا يعرف التحريم والتجايلا .. »

فهو ذاتي محض ، والمبادئ موضوعية لا مجال لها في مستواه الفريزي الجزئي .

فما الحيلة إذن ؟ وكيف التصرف في مواقف من هذا القبيل ، تعدد فيها المحاور والمعايير أو المبادئ وتعارض ؟
أما المحاور ، الدوافع الحيوية كالجوع ، وهي ذاتية بالضرورة ، وأما المبادئ أو المعايير فهي موضوعية الصورة ولكن تطبيقها - على تعارضها فيما بينها - منصب على سلوك ذاتي بطبيعته . فكيف السبيل إلى تطبيق معيار أو مبدأ موضوعي واحد على سلوك هذه المحاور الحيوية الذاتية ، تطبيقا . يستبدأ ويكف سائر المعايير الأخرى ،

فهى أشبه بالمسالك أو الدروب المتعددة ، والسلوك لا بد أن يمضى
فى درب أو مسلك واحد منها دون سائرهما ، وكيف السبيل إلى
اختيار هذا المسلك الواحد ، على كثرة المسالك وتشعبها ؟

إن عملية الأخذ بمبدأ أو معيار واحد دون سائر المبادئ ، أو
المعايير عملية لا يمكن الاعتماد فيها على الصدفة ، بل لابد لهذا الاختيار
من أساس . أو عبارة أخرى لا بد من « معيار » ترجع اليه للمفاضلة
بين كافة المعايير فى أى موقف من المواقف ، فى صدد سلوك يمليه
محور من المحاور فى الطبيعة الحيوية للبشر .

وقد رأينا أننا أن نعلل أو تبرر أى سلوك مهما كان مغرقاً فى
الذاتية يستند الى « معيار » موضوعى كلى غير ذاتى ، اى
إلى معيار من مستوى « مفارق » للمستوى الذاتى ، يتجاوزه
ويعلو فوقه .

وكذلك نعلل أو تبرر اتخاذ مسلك أو معيار أو مبدأ كلى
موضوعى دون سائر المعايير الموضوعية الكلية لا غنى فيه عن
الرجوع إلى معيار أو مبدأ كلى موضوعى « مفارق » لمستوى - أو
مستويات هذه المعايير أو المبادئ الكلية الموضوعية المتضاربة كافة .
أى أنه لا بد أن يكون معياراً لكافة المعايير ، أو مبدأً لكافة المبادئ

الموضوعية الكلية بلا استثناء .

وقد رأينا آنفاً أن المعايير أو المبادئ الكلية الموضوعية سواسية في صورتها الكلية الفارقة ، ولكن مستوى هذه الفارقة يتفاوت حسب مضمونها أو نطاق استغراقها ، مما يدرج هذه المبادئ الكلية في مستويات ، كل منها مفارق لما يندرج تحته ، مستغرق لما هو مفارق له .

فاذا وضعنا يدنا على مفتاح هذا التفاوت أو التدرج ، لم تحتلظ علينا المبادئ والمعايير ، وعرفنا أولاهها بالتطبيق . وإن كانت طبيعة السلوك الحيوى قد تضع حدوداً لذلك ، وتفرض ضرورتها . ولكن هذه قضية أخرى ننظرها في حينها .

إن انبهام هذا التدرج أو التفاوت في مستويات الفارقة هو الذى يجعل المبادئ أو معايير السلوك الكلية تتعارض عند التطبيق الذى يحتم اتخاذ واحد منها فحسب . أما إذا وصلنا إلى اكتشاف مبدأ كلى واحد مفارق لها جميعاً ، فلا انبهام في هذه الحالة ولا حيرة .

وهذا المبدأ الذى يستند إليه تبرير اتخاذنا أى مبدأ دون سائر المبادئ ، لا بد أن يكون معياراً أقصى ، أو مبدأً أقصى ، أو قيمة صوى . وبالتالي لا بد أن يكون واحداً وحيداً ، ليس له بدائل من

من أى نوع وبأى وجه من الوجوه ، والاما صالح معياراً لكل المعايير ، ومبدأ لكل المبادئ التى يمكن أن تكون واردة بأى حال من الأحوال .

وأين يمكن أن نجد هذا المبدأ الأعلى أو المعيار الأقصى لسلوك الإنسانى ، مع أن مستويات حياة الإنسان الجيوبة والاجتماعية متعددة بمقتضاياتها المتلاحمة والمتآنية (أى التى تكون قائمة فى آن واحد) ؟

وإن وجدنا هذا المبدأ الأقصى والأعم ، فهل إلى تطبيقه من سبيل ؟
وكيف نطبقه ؟
وإلى أى حد يمكن تطبيقه ؟

الدولة الوسطى

لن نحتاج أن نذهب بعيداً عن الإنسان على كل حال ، بل في داخل الإنسان نجتهد في البحث عن هذا المبدأ ، ليظل المفهوم الإنساني خالصاً الإنسانية .

تعدد المحاور وتعدد المعايير — على النحو الذي نشاهده في السلوك الإنساني — أله نظير في مجال التفكير الإنساني ؟
والجواب لا يحتاج إلى كثير إطالة :

إن للتفكير — في قمة العليا — عند الإنسان مبدأ واحداً وحيداً ، كلي الموضوعية كلي الكلية ، أي أنه تام « المفارقة » ، فهو إذن مطلق من جميع الوجوه ، لا بدائل له ، ولا تضارب معه .
إنه مبدأ « الهوية » وما يلزم عنه — بمثابة الوجه الآخر للعملة — من « إمتناع النقيض » .

هذا المبدأ هو مبدأ للبادئ الذي تستغرق كليته جميع عمليات التفكير في صورها الأدنى من تلك القمة العليا . وهذه العمليات — أياً كانت صورها ومراحلها — تقوم على الموضوعية والكلية

بلا مرأى. وليكنها كليات لا تستغرق إلا ما يندرج تحتها، وما أكثر ما لا يندرج تحت كل كلي منها على حدة، فيضم كل مجموعة من الجزئيات كلى خاص بها. أما التعامل بين هذه الكليات أو المبادئ للتمايزة المارقة فيتم عن طريق مبدأ المبادئ ومعيار المعايير، الذى هو قمتها العليا جميعاً، وهو مبدأ الهوية الكلى المارقة.

ويكفى لتبين ذلك أن نلقى نظرة على عمليات التفكير، وأن نلاحظها عن كثب، فنجد التفكير منذ بداية الإدراك الحسى للمحسوسات على اختلافها، يجرى من هذه الجزئيات ويعم ليردها إلى معنى كلى يستغرق كل الجزئيات التى من هذا القبيل كل الأسفراق، مع بقاء هذا المعنى الكلى «مفارقاً» لجميع الجزئيات التى تندرج تحته تمام المارقة. وهو معنى كلى معقول، أى موضوع للتفكير أو التعقل، غير مدرك إلا بالتفكير أو التعقل، ولا سبيل إلى إدراكه بالحس الجزئى. وتظل المحسوسات الجزئية المندرجة تحته محسوسات لا يتعامل معها التعقل إلا عن طريق معناها الكلى، فلا المعنى الكلى موضوع للحس، ولا الكائن الجزئى موضوع للتعقل. فلى التعقل لا موجود إلا الكلى، ولى الاحساس لا موجود الجزئى. وكأنيهما دولتان لا تعترف كل منهما إلا بعملها

الخاصة دون سواها . والتعامل بين الدولتين مع هذا لا مناص منه ولا غنى عنه ، ولكن جميع المعاملات بينهما تقوم على « تحويل العملة » .

إلا أننا نلاحظ منذ البداية أن التعامل بينهما غير متكافئ :
أ. أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ. - أ.
مسؤول تلقائياً لدى التفكير إلى عملة المعاني (أى
الكليات) . وبذلك يغدو المحسوس موضوعاً للتفكير أو للتعقل .
أما عملة المعانى (أى الكليات) فلا ترد بالتحويل إلى عملة
المحسوسات (أى الجزئيات) . فالمحسوس يتحول فى صورة الكلى
الخاص به إلى موضوع للتعقل ، أما العقول فلا يتحول مطلقاً إلى
موضوع للاحاساس .

وشبيه هذا النمط من العلاقة بين المحسوس والمقول — إلى حد كبير — بالعلاقة بين ألوان الغذاء وبين الدم الذى تتحول إليه هذه الأغذية على اختلافها ، فتقوم عملية التمثل الغذائى بهضم ما يوافق الجسم منها وتحوّلها إلى ما «يجانس» الجسم من الدم، وترفض من عناصر هذه الأغذية ما لا يلائم الجسم وتطرده منه . ولا يتعامل الجسم بعد ذلك بالإمعة الدم ، الذى هو مستخلص فى صورته المميّنة هذه من الأغذية على

- ٦١ -

اختلافها . ولكن هذا الدم نفسه لا يمكن رده - أو إعادة تحويله - إلى الأغذية بصورتها الأصلية التي جاء منها .

فالعلاقة هنا ذات اتجاه واحد : من المحسوس إلى العقول . أى من الجزئى إلى الكلى ، وليس العكس . أى أنه لا يتأتى أبدا الاتجاه من العقول إلى المحسوس ، أو من الكلى إلى الجزئى . فلا ارتداد إذن للمعانى الكلية إلى أصلها الجزئى الحسى ، وإن عوملت كل الجزئيات المندرجة تحت كل معنى من خلال هذا المعنى وعن طريقه .

وهذه الكليات أو العقولات يتم تعامل العقل بها دون سواها بحسب مبدئه الأقصى الذى لا مبدأ له سواه ، كما يتم تعامل الجسم بالدماء المستخلصة من الأغذية على اختلافها فى وظائف الجسم الحيوية كلها بحسب النظام أو القانون أو المبدأ الحيوى الواحد الذى يسود الجسم كله مهما تنوعت وظائفه واحتياجاته وعملياته ومناشطه .

فلتعقل مبدأ واحد مطلق السلطان ينظم كل عملياته - وكلها معقولة وعن طريق كليات - وهذا المبدأ هو الفاظ الوحيد لوحدة التعقل مهما اختلفت عملياته ومناشطه ، ولا خروج له عليه أبدا ،

لأن هذا المبدأ هو عين ذاته . كما أن لحياة الجسم نظاماً أو مبدأ واحداً ينظم كل عملياته الحيوية - وكلها بالدم وعن طريق الدم - وهذا المبدأ مناط وحدة الجسم مهما اختلفت عملياته ومنشطه ، ولا خروج له عليه وإلا فقد وحدته التكاملية التي هي عين ذاته ولا قيام له إلا بها . فبقاؤه رهن بوجود هذه الوحدة التكاملية مهما تنوعت عملياته الحيوية في ملايين الخلايا وعشرات الأعضاء والوظائف .

فكون المبدأ الأقصى واحداً وحيداً كلى المفارقة كلى الاستغراق مسألة وجود أو عدم بالنسبة للتعقل ، وبالنسبة للحياة العضوية على السواء . فلا يخرج هذا أو ذاك على مبدئه الأقصى الذى هو قوام وحدة وجوده إلا أنحل وجوده وفسد وبطل .

ولكن المبدأ الأقصى لهذا مباين للمبدأ الأقصى لذلك . وكلاهما فى كائن واحد ، هو « الذى حارب البرية فيه » وهو الانسان !

فمن أين لنا المبدأ الأقصى الواحد الوحيد الذى يستغرقهما معاً ؟ أم هناك « قفطرة » ما ، يمكن العبور عليها من أحدهما إلى الآخر ، على نحو مماثل لعملية تبديل العملة التى رأيناها تحدث بين دولة المحسوسات الجزئية ودولة المعانى السكلية ؟

إن الدوافع الذاتية الحيوية محاور لاسبيل إلى إلغائها ، ولكن مجال تنفيذ مطالبها في الخارج هو الذى يمكن أن تتنوع فيه الأساليب وتعدد فيه المسالك أو أشكال السلوك . والسلوك — مهما كان ذاتيا — هو الذى يمكن أن يتشكل أو يندرج تحت مبدأ كلى موضوعى . وهذه المبادئ متعددة متباينة بل متعارضة .

فالمشكلة إذن ليست فى إلغاء الدوافع أو المحاور الذاتية ، بل فى البحث عن مبدأ كلى يحتزل كل المبادئ الكلية التى تندرج تحتها كافة أنواع السلوك ، مهما كان هذا السلوك ذاتيا .

فبدأ المبادئ للشود ليس إذن مبدأ أقصى لتكامل الذاتى — من حيث هو ذاتى — مع الموضوعى من حيث هو موضوعى ، بل هو مبدأ أقصى موضوعى لتكامل المبادئ الموضوعية التى هو مستغرق لها جميعاً ، ومفارق لها جميعاً

إن شعورك بالجوع أو بالألم مسألة ذاتية محض ، وليس وارداً على الاطلاق إخضاعها لمبدأ موضوعى . أما فعلك الخارجى أو سلوكك لإشباع هذا الجوع أو دفع هذا الألم — وإن كان دافعه ذاتيا محضا — إلا أنه قابل للتنوع فى أشكال وطرائق شتى خاضعة لمبادئ موضوعية كلية مفارقة .

وهذا الفعل أو السلوك هو «العنصر الوسيط» أو «الدولة الوسطى» أو «القنطرة» بين دولة الذاتية المحض ودولة الموضوعية المحض . وهو الذى ننشأ فى مجاله مبدأ أقصى يخنزل جميع مبادئه ، ويكون مفتاحاً للمفاضلة بينها على تفاوت مستوياتها .

إننا بالفعل أو بالسلوك خارج نطاق الذاتية المحض ، داخلين فى مجال جاذبية الموضوعية ، إن صح هذا التعبير .

فالمطلوب هنا وحدة تكاملية بين « موضوعيات » متفاوتة الموضوعية . ونحن نعلم أن الموضوعية التصوى - لدى الانسان - هى موضوعية التعقل أو التفكير النظرى . ونعلم أن « الهوية » لباب التعقل ، وبدونها لا تعقل على الاطلاق ، فهى عين ذات التعقل ، وهى هى وحدة التعقل التكاملية . فهذا المبدأ الأقصى هو الذى يتيم الوحدة التكاملية التصوى بين مبادئ التعقل أو لبناته ذات البدائل التى هى الكليات أو المعانى .

فهل يمكن أن يفيدنا مبدأ المبادئ العقلية هذا فى حل مشكلة تعدد المبادئ أو المعايير فى مجال على الحدود الدنيا للموضوعية ، وهو مجال الفعل أو السلوك .

وكيف يتسنى لنا ذلك ؟

وإلى أى مدى ؟

شوط بلا انتهاء

لقد رأينا التعقل — بمبدئه الأقصى المطلق — يفرض على عملياته موضوعية محتمة لا خروج عليها ، ولا مناص منها ، فهو كالدهر ، و« لا خروج من الدهر » كما يقول الشاعر القديم ، ولا بديل له إلا العدم . فالموضوعية فيه تامة ولا خيار فيها ، وهذه هي الوحدة بمعناها الكامل — لا التكامل الذى ينشد الكامل لأنه ليس هو — ، وهى وحدة لا تتوقف على الارادة فى كثير أو قليل ، فإما خطأ وإما صواب . إما مطابقة وإما زيف . وحدة مطابقة صارمة كوحدة مبدأ الحياة فى الجسم الحى .

أما فى مجال الفعل البشرى أو السلوك ، فكل مبدأ له بدائل تنافسه وتتضارب معه كثيراً أو قليلا ، وتتنازع إرادة الانسان ، لا يدرى أحياناً كثيرة أيها يأخذ وأيها يدع ، ولا سبيل إلى تحقيقها جميعاً .

وقد وجدنا من ثم أنه لا بد من تنظيم للأفعال التى يستند كل منها إلى مبدأ مختلف ، ولا يحكمها جميعاً مبدأ واحد مطلق يناظر مبدأ الهوية الذى للتعقل .

(م • — مفهوم إنسانى)

— ٦٦ —

فلا بد من طلب مبدأ ينسخ ويفاضل بين هذه المبادئ ، كافة .
فكيف نلتزمه وأين ؟
إن السمة الأساسية لمبدأ التعقل الاقصى هي موضوعيته المطلقة
وكليته المطلقة ومفارقته المطلقة .

ولكن هل من المستطاع اتخاذ مبدأ التعقل الاقصى ، بنصه
وفسه ، وكامل فاعليته المطلقة ، مبدأ للفعل السلوكي ؟
نحن نعلم أن الفعل السلوكي مصدره اصيق بالذات ، وهو على
الحدود الدنيا من الموضوعية بسبب تجاوزه - بخضوعه للمعايير
أو المبادئ - لذات التفاعل . فلا يبدو من الممكن جعله موضوعيا
خالص الموضوعية وبصورة مطلقة ، أى فى جميع الأحوال .
وبعبارة أخرى :

إن مبدأ التعقل بموضوعيته المطلقة هو المسيطر سيطرة تامة
مطلقة على عمليات التعقل ، ولا يحصى عنه لكل تعقل صائب ،
وبدونه أو بالزيغ عنه أقل زيغ يفتدو التعقل مستحيلا ، لأنه ينقلب
« غير معقول » ، فهذا المبدأ الاقصى للتعقل هو هو المعقولة .
ولكن لصوق السلوك ، أو الفعل السلوكي ، بالذات فى أحيان
كثيرة ، بحيث يستحيل الفعل لو أنه انفصل عنها تمام الانفصال ،

يجعل الموضوعية المطلقة ، أى التجاوز المطلق للذات فى السلوك امراً مستحيلاً ، أو يتقوض وجود الذات نفسه .

ولنضرب مثلاً لسلوك البحث عن الطعام أو الشراب عند اشتداد الجوع أو العطش . فإن الالتزام بالموضوعية المطلقة ربما أدى إلى هلاك المزمع إن منعت اعتبارات الموضوعية المطلقة من استباحة محظور فى سبيل سد رمته وإقامة أوده .

وذلك كاف — فيما أعتمد — لإدراك أن الموضوعية المطلقة فى الفعل السلوكى ليست ممكنة التحقق على غرار تحققها المطلق فى معيار الصواب والخطأ على مستوى العقل .

ولكن هل معنى هذا نبذ الموضوعية المطلقة مبدأً ومعياراً أقصى للسلوك ، لمجرد اختلاف مجال السلوك عن المجال المنطقى ؟ إن النبذ هنا يقضى على كل أمل فى وحدة تكاملية للإنسان ، ويحبس أفعال السلوك فى الذاتية المغرقة .

وقد رأينا آنفاً أن ما يميز أفعال البشر السلوكية عن سلوك سائر الحيوان ، أن أفعال الإنسان ترجع — أو يمكن إرجاعها — إلى مبدأ له صفة الكلية والموضوعية فى بابه . ولكن نطاق هذه الكلية محدود بضمون هذا المبدأ ، وبذلك تقوم — أو يمكن أن

تقوم - إلى جواره مبادئ كلية أخرى لكل منها نطاقه متفاوت ضيقاً أو سعة .

فالمصلحة الخاصة مثلاً مبدأ كلّي له نطاقه الذي يسرى على كل ذات مفردة على حدة ، وعلى النحو الذي تتراءى لصاحبها مصلحته الخاصة ، في وقت معين أو ظرف معين . واللذة الحسية أيضاً مبدأ كلّي له نطاق ينصب كذلك على كل ذات مفردة على حدة ، ولكن من جانب معين هو جانب اللذة الحسية . ومبدأ الحرص على انتساط والسيطرة وبسط النفوذ مبدأ كلّي أيضاً - أو يمكن أن يكون مبدأ كلياً - يسوغ انتساط من يستطيعه ويسوغه أيضاً لمن يحمل نيره ، لأن القانون في رأى هؤلاء أنه « ويل للمغلوب ! » .

وهكذا الشأن في عشرات المبادئ الموضوعية الكلية المتفاوتة النطاق بالنسبة للفرد ، وهناك عشرات غيرها متفاوتة النطاق بالنسبة للجماعات ، وقد سميناها مبادئ كلية موضوعية متفاوتة «المفارقة» ، باعتبار أن الإمعان في المفارقة معناه إتساع النطاق ، وأن المبدأ الكلّي المفارقة هو المبدأ المطلق الذي لا يشذ عنه شيء .

ومبدأ التعقل الأقصى هو مثال المبدأ الكلّي المفارقة بمعنى الكلمة . وها نحن رأينا أنه لا يمكن قيام مثل ذلك المبدأ الكلّي

المفارقة في مجال السلوك ، كقيامه في مجال العقل النظرى
أو المنطق .

فأنت حين تتجاوز ذاتيتك في العقل تمام التجاوز تجدد المعنوية ،
وإلا فقدتها ، فهى إما أن تكون أو لا تكون ، وهى لا تكون
إلا بتمام تجاوز الذات ، أى بتمام الموضوعية .

ولكنك حين تتجاوز ذاتيتك في السلوك تمام التجاوز ، تتعرض
لفقد ذاتك ، أى تتعارض للهلاك . وهذا ما يحدث فعلاً لفرسان
الموضوعية والهاأمن بها الحريصين على تحميئها حرصاً تهون معه
حياتهم الذاتية الفردية ، حين يكون عليهم أن يختاروا بين ذواتهم
وبين الموضوعية اختياراً لا محل معه لأنصاف الحلول .

وإلى هذا القبيل ينتمى سقراط ، وكل شهداء عقائدهم التى
تجسدت فيها الموضوعية في اعتقادهم .

أيقول قائل :

ولكن هذا تطرف لا يطيقه كافة الناس ؟

وإنه لكذلك حقاً ، ولكن المسافة بين هذا التطرف الذى
يضحى بالذات من فرط تجاوزها في السلوك ، وبين السلوك اللصيق

بالذاتية على الحدود الدنيا للموضوعية ، هي بعينها المسافة التي تطلعون
على الجال المتاح للسلوك الآدمي أن يترقى فيه صاعداً في مدارج
الموضوعية الكلية .

وإنه اصعود شاق ، من مستوى الحيوان إلى هذا المستوى
الرفيع ، مستوى السادة الحقيقيين من نبلاء الجنس البشرى . «لولا
المثقة ساد الناس كلهمو » ، كما يقول أبو العريب .

تقول السادة والنبلاء ، فها نحنا طبقة لامراء فيها ، أساسها
الوحيد هو الاقتراب من الذروة التي رأينا أنها المديز الحاسم للانسان
عن الحيوان ، وهي ذروة الموضوعية . فكل امرئ إنسان بقدر
نصيبه من الموضوعية الكلية في سلوكه ، لأن الكل — كما رأينا —
سواسية في موضوعية تعنائهم ، أو هكذا يمكن أن يكونوا ما يتجاوزوا
ذاتيتهم في التفكير . و« آفة الرأى الهوى » .

فبمقدار اتسام السلوك بالموضوعية الكلية المطلقة ، وبمقدار تجاوز
الناس لذواتهم في أفعالهم يتفاوتون في درجة أو طبقة أو مرتبة
إنسانيتهم .

فالموضوعية الكلية المطلقة المتحققة فعلا في التعقل ، هي نفسها

الغاية التي يسعى الإنسان حق الإنسان إلى تحقيقها .

وإذا قلنا « الغاية » و « السعى » ، فقد قلنا « الاتجاه » .
فال موضوعية الكلية المطاةة هي « الاتجاه » الذي لا بديل له كي يتميز
الفعل أو السلوك الانساني من الفعل الحيواني الذاتي ذاتية مطبةة .

وكل زبغ عن هذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة يرد الفاعل إلى
الذاتية ، التي هي صنو الحيوانية وسمتها .

وهذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة صوب الموضوعية الكلية
المطلقة هو هو متدائر تحقيق الوحدة التكاملية لدى الإنسان ، بالتضاء
على فجوة التناقض بين موضوعية التعقل المطلقة وذاتية الفعل
المطبقة . فلا قيام ، ولا أمل في قيام ، وحدة تكاملية لدى الإنسان
إلا إذا صار السياق واحدا في التعقل والفعل ، أى في الفكر
والسلوك .

إذن :

قصارى جهد الفعل أو السلوك الانساني أن « يتموضع » جهد
الطاقة ، أى يتحرى الصدور عن أقصى موضوعية كلية ممكنة .
فإذا عرضت له مبادئ للفعل متباينة متعارضة ، كان أكثرها

كلية ، أى أكثر مفارقة أدعى لتحقيق إنسانيته فى فعاله ، لأنه أكثرها تجاوزاً لذاته .

ثم فى هذه الحالة لا يكون ذلك المبدأ مقصوداً لذاته ، بل لموضوعيته وكلية ، فإذا ما تبين مبدأ أوفى منه بالموضوعية الكلية — أى أوفى منه مفارقة — ترك الأول إلى الثانى ، لأنه موثق أن إنسانيته رهن بمدى تجاوزه ذاته نحو الموضوعية المطلقة ، وأن ذلك هو الفارق الوحيد الذى يباعد بينه وبين الحيوان الأعجم .

ولئن لم تكن بالمرء حاجة إلى التوضع (أى الاجتهاد فى الدنو من الموضوعية الكلية وتحررها) فى مجال التعقل ، لأن الموضوعية هنا إما أن تكون بتمامها أو لا تكون ، إلا أنه فى مجال الفعل محتاج إلى كل جهد وطاقته لتلمس التوضع وتحرره تحريراً لا هوادة فيه ولا نهاية له .

وبدهى أن فى وسع المرء ألا يتحرى ذلك ولا يهتم به أصلاً ، ولكنه بذلك يتنازل عن كل دعوى فى الإنسانية ، بل هو فى الحقيقة لا ينتسب إليها أصلاً ، لأن قيام إنسانيته كما رأينا رهن بتجاوز الذات بالموضوعية الكلية .

إذن :

لا يولد المرء إنساناً ، بل يصير إنساناً إذا هو اتجه صوب
الإنسانية ، أى صوب الموضوعية المطلقة ما استطاع إلى ذلك
سبيلاً .

إن وجه الشبه بين البشر وأبى الهول كبير جداً ، وعلى من شاء
أن يتخلص من ذلك الشبه أن يتجه باستمرار إلى « الصورة »
الإنسانية متجاوزاً ذاتيته التى تربطه بالملكة الحيوانية .

ولا سبيل له إلى ذلك « الاتجاه » ما لم يكتشف « الغاية »
الصحيحة ، أى الوجهة الصائبة الجديرة بمساعده ، وما لم يكتشف
« البوصلة » الوحيدة التى يتجه على هداها من تيه غربته فى مملكة
الحيوانية الذاتية إلى موطنه الانسانى الحق ، وهو « الموضوعية
المطلقة » التى يميزه طلبها — دون سواها — عن الحيوان ، فإنه
مقضى عليه لا محالة أن يظل ذلك المسخ الذى لا وحدة تكاملية فيه .

والاكتشاف الذى نتحدث عنه هو اكتشاف المفهوم
الانسانى لانسانيته — وهو سمته الموضوعية التى يتميز بها —
فيدرك أن هذه هى حقيقته القصوى ، ويعتق هذه الحقيقة
اعتناقاً تاماً بكل وجدانه ، ويؤمن به بمجموع مشاعره ، بحيث
لا ينازع هذا الإيمان ريب يجعله يتردد بين وجوده الانسانى

الموضوعى هذا ، وبين وجوده المسوخ فى مستويين متناقضين
أحدهما ذاتى والآخر موضوعى .

وتظل حياة المرء بعد اكتشافه هذا رحلة ملحمية كرحلة «أوليس»
للعودة إلى موطنه الصحيح من ويلات الغرب ومحنها ومناهاها .
رحلة يريد بها المرء أن يتجه بانسانيته من القوة إلى الفعل ، ومن
النزوع إلى التحقق ، بالإصرار فى كل المواقف على التوضع
ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وذلك شوط بلا إتهاء ، لأن الموضوعية المثقلة تظل مطلباً
كخط الأفق ، ولكن الفضيلة — أو الفضل — معلقة بالاتجاه
صوبه على الدوام ، وباصرار واستماتة ، مهما كانت وعورة الطريق .
وهذا هو الجهاد الأكبر .

الوطن والمنفى

ولكن العودة من المنفى - في هذه الأوديسية - قد تبدأ لدى أى شخص من البشر ، وقد لا تبدأ إطلاقاً . فلن يروم العودة من المنفى أو الغربة إلا من يترق وينزع إلى وطنه بأى ثمن ، فيسترخص الجهد مهما عظم ، ويستهبين بالمشقة .

ولا ينزع إلى وطنه إلا من أحس أنه في المنفى ، وتبين الفارق بين وطنه ومنفاه أو غربته . أما من لا يحس بانتمائه وارتباطه إلى غير الموضع الذى هو فيه ، فلا شعور بالاغتراب لديه ، ولا حنين من ثمة إلى الوطن ، لأنه لا وطن له إلا حيثما هو كأنه فعلاً .

فمعرفة الوطن مع الاحساس بالانتماء إليه انتماء لا يعادله انتماء أو ارتباط ذو الأساس . ويتبدد شدة هذا الاحساس تكون شدة الشعور بالاغتراب ، وشدة النزوع إلى العودة من المنفى أو الضيق به .

وقد يكون المنفى أرقه وأرغد وأخفض عيشاً ، وقد تكون مفارقه عسيرة ممضة ، ورحلة الإياب شاقة محقوفة بالخطر والمهالك ، ولكن المول ليس على « مواصفات » المنفى ، بل على شدة الشعور بأنه منفى ، وهو شعور نابع من شدة الشعور بالانتماء إلى موضع سواه ، هو الوطن ، وشدة الحنين إليه .

وفى تراث العرب قصة لطيفة عن أعرابية بدوية وقعت في نفس أحد خلفاء بني أمية، فتزوجها وأسكنها قصره في دمشق . وما أدراك ما قصر الخليفة الأموي في دمشق، وهي يومئذ عاصمة الدنيا، وقمة مدنيّتها . فعاشت في ذروة الرفاهة والرغد والعز والجاه والسلطان ، وما شئت من مناعم العيش . ولكن الفتاة - وكانت بدوية شاعرة - ضاقت بالقصر المنيف ، والأثاث والرياش، والدمقس والسندس والإستبرق وجاء الإمارة، وظلت تنشد شعراً تتحسر فيه على خيمتها في الفلاة البجرداء ...

ويت تخفق الأرياح فيه أحب إلى من قصر منيف!
ولبس عباءة وتقر عيني أحب إلى من لبس الشفوف!
ولم يهنأ لها بال حتى ضاق بها زوجها وطلقها لتعود إلى ما كانت
تحن إليه من باديتها مع ما فيها من شظف العيش .
ويروى الجاحظ هذه القصة في كتاب « المحاسن والأضداد »
النسوب إليه - على ما أذكر - وقد أوردها على سبيل التندر
بالغرائب التي يعجب لها الناس .

والذي يعنيننا من هذه النادرة المستطرفة أنها تصور « الحال
النفسي » لمن يحن إلى وطنه لشدة احساسه بالانتماء إليه ، لأنه وطنه

وكفى ، لا لأنه دخل في مباراة مع سائر مواضع الارض ، فكان أحسنها وأرغدها عيشاً وأرقهها بأهله . و« بلادى وإن جارت على عزيزة » . وإنما الاوطان كالآبناء ، فليس ارتباطك بابنك وتعلقك به لأنه أنجب وأجل ، وأرق وأنبى وأفره من أنداده أجمعين . بل لتعلقك به واحساسك أنه ابنك وكفى . ولن تعدل به - مهما كان فاشلاقميتاً عيباً - لو خيرت - أفره الفتيان وأذكاهم وأوسمهم . فهذه الفتاة البدوية إذن مثل جيد للتعلق بالوطن والاحساس الشديد بالانتماء إليه . ومن ثم إحساسها القوي بالاغتراب في أى موضع سواه ، أيا كان ذلك الموضع ، ومهما توفرت فيه منافع الحياة ، التى قد لا يعرفها امرؤ إلا فى أحلام اليقظة .

ولكن لماذا استطرف الجاحظ - ويستطرف كثيرون جداً غير الجاحظ - هذه الحكاية ، حتى ساقها مساق « النادرة » التى لا يطردها عليها القياس ؟

هذا « الاستغراب » نفسه ظاهرة تستحق التأمل ، فهى إشارة إلى أن السواد الاعظم من الناس ليسوا هكذا . أى أن احساسهم بالوطن والاعتراب عنه ليس بهذه الدرجة من الجسامة . بل ما أكثر من - لوفى مكان هذه البدوية - ينسون البادية ، أو لا يذكرونها

إلا كما يذكر الصحيح مرضاً أَلِمَ به طويلاً ثم « أذن الله بالشفاء »
وهذه هي القضية !

إنها قضية « تفاوت » الاحساس بالانتماء إلى الوطن تفاوتاً
شديداً ، معنويًا كان الوطن أو جغرافيًا ، بل لعل الأمر في الوطن
المعنوي أعصى وأعضل .

فالوطن الجغرافي عرفه المرء ودرج فيه ، وربطته به ملاعب صباه
أو مراتع شبابه . فالشعور القوي بالارتباط به والحنين إليه
ميسر الأسباب .

أما الوطن المعنوي الذي نعتيه هنا فشيء مختلف . إنه وطن
إنسانيتك « ما هي » تكتشفه في نفسك . فانت لم تعشه بالفعل
والممارسة المتحققة من قبل . فإن اكتشفته وأحسست أنك هو ، وأنه
الحقيقة فيك ، أي حقيقة وجودك ، وتملك منك هذا الاحساس
بالتوحد بينك وبينه ، أحسست أنك بدون تحمقه الفعلي كائن ناقص
الوجود ، وأنتك بدون العودة إليه مشرد ضائع . فهو حقيقتك تريد
أن تكونها ، وإلا فلست بكائن على حقيقتك .

وبقدر الشعور الشديد بهذا الوطن الذي لم تعش فيه من قبل ،
وبقدر إحساسك القوي أنه لا حياة لك . أنت إلا بأن تعيش فيه ،

أو على الأقل تتجه إليه ، من بعد ، يكون إحساسك بالاعتراب حيث كنت تعيش من قبل .

وبعبارة أخرى :

بقدر إحساسك أن حقيقةك الصادقة هي الموضوعية الكلية المطلقة ، وخروجك من ذاتيتك في السلوك اليها ، يكون إحساسك بالاعتراب في ذاتيتك وسلوكياتها التي عشتها حتى الآن ، والتي قد تتردى فيها من بعد . ويقدر هذا الإحساس وشدة بكون نزوعك إلى إنهاء الاعتراب والتخلص من ذاتية قضاك .

وكتفاوت الشعور بالوطن الجغرافي بتفاوت هذا الشعور أيضاً وكما أن في الناس هذه البدوية التي ضاقت بالقصر المنيق وحثت إلى البادية أشد الحنين ، ففهم أيضاً من هم على النقيض منها : عدم انتماء لوطن أصلي ، وعدم إحساس باعتراب عنه . كذلك في الناس من يكتشف أن حقيقته هي الموضوعية الكلية ، وفهم أيضاً من لا يكتشف ذلك إطلاقاً ، فهو مستقر في ذاتيته قدير بها ، لا يصبو إلى شيء سواها يخرج منها إليه ، ولا يخطر له ذلك ببال .

ومن ينقصه الشعور بالانتماء إلى وطنه الأصلي لن يشعر بالاعتراب مهما حدثته عن ذلك الوطن ، ولن يحن إليه ، مهما بلغت « معلوماته » عن وجود هذا الوطن في « مكان ما » غير الذي هو فيه فعلاً .

كذلك من ينقصه الشعور بالانتماء إلى حقيقته الموضوعية الكلية ،
 لن يحن اليها ، مهما بلغت «معلوماته» عن هذه الموضوعية الكلية،
 ومهما مارسها - ولا محيص له عن ذلك - في تعقله المجرد، ولن يشعر
 إلا بذاتيته في نوازه وسلوكه كافة .

وبين الطرفين المتقابلين : بين الحنين الشديد والفتور التام ،
 درجات متفاوتة أشد التفاوت في وطنية المكان ، ووطنية
 معنى الإنسان .

وإنني إذ أقول هذا وأتبينه لا أريد أن يخطئ أحد فهم المهمة
 التي أنبرى لها في هذه الصفحات : فأنا لست واعظا ، ولا طالب
 اصلاح ، ولا داعية إلى شيء أحض عليه ، وإن تمنيت في نفسي أن
 ينصاح حال الناس جميعا . وإنما أنا «مُبَصِّرٌ» ، أو امرؤ يريد أن
 يعرف حقيقة البشر ، ويعرف بذلك من يريد أن يعرف ، من غير
 أن أدعوه إلى شيء . فبحسبي أن يكون موقفي في هذه الصفحات
 موقف القائم بالتحليل أو التصوير بالأشعة : يقول لك هذا الشيء
 صفته كذا وليست صفته هكذا . وهذه علامات صحة وسلامة ، وتلك
 علامات مرض . ولكن « تغيير الحالة القائمة » أو «علاج الأمراض
 أو الظواهر غير السوية » ، ليس من عمله .

فأنا أسعى لمعرفة المعيار الذي به يكون المرء - أو بعبارة

أصبح وأدق - « يصير » المرء إنساناً. لأن الإنسانية - كما رأينا - « صيرورة » في اتجاه الموضوعية الكلية . فن تحقق له شيء من ذلك فهو إنسان على قدر تحققه له . ومن لم يتحقق له ذلك ، فهو ليس إنساناً ، وإنما هو بشر ، أو حيوان بشري ، ليس له من الإنسان إلا الشكل الخارجي ، ومزاولة التعقل ، أما نزوعه وفعاله وسلوكه فعلى المستوى الحيوانى ، الذى هو مستوى الذاتية المحض .

أما « كيف » يتحول الحيوان البشرى - فرداً أو جماعة - إلى انسان ، فذلك شأن خارج نطاق غابى من هذه الصفحات . وهو شأن لمن شاء أن يشتغل به ويجعله موضوع حياته ، مهما بلغ من اختلاف المشتغلين بذلك فى الوسائل والآراء . . . فالعول فى النهاية على الغاية من كل مسمى ، وهذه الغاية - وهى الصورة الصحيحة للانسان حق إنسان ، للتكامل أقصى تكامل مستطاع - هى كل ما يعينى فى هذا المقام . وإن كنت لا أدرى - ولعلنى مخطئ - كيف يمكن « صنع » إحساس بالانتماء لدى من لا يحس من نفسه هذا الانتماء . ولست أرى أيضاً كبير جدوى من ترويض فعال الناس الخارجية كما تروض الكلاب وحيوانات السيرك ، مع بقاء نوازعهم فى دوائر نفوسهم على حالها .

— ٨٢ —

ولك أن تقول إتنى كالمستغل بعلم الأحياء ، الذى يحدد
مراتب المملكة الحيوانية وفق معيار معين ، ولكنه لا يدرى
- وليس من شأنه أن يدرى - كيف يجرى الارتقاء من المرتبة
الأدنى إلى مرتبة أرقى . وما أبعد الشقة وأكثر المراتب بين
لأميا والبشر فى عالم الأجسام الحية .

الانتماء والحنين

نقصر كلامنا إذن على النظر في أمر من يحسون ذلك الانتماء ،
وصلة ذلك بما يشعرون به من غربة وحنين جارف ، أو يمكن أن
يكون جارفاً .

هل اكتشاف المرء حقيقة الموضوعية السكلية كاف لقيام هذا
الانتماء ، وللتوحد مع هذه الحقيقة المنشودة ، بحيث تتحول إلى
حقيقة معاشة ؟

مجرد « العلم » بهذا في حد ذاته ليس كافياً ، ولن يكون كافياً .
وإنما المول — كما ذكرنا آنفاً — ليس على « المعلومات » في
هذا الشأن ، بل على قوة الشعور أو الاحساس . وهنا تظهر خطورة
ما نسميه « التتمص الوجداني » لأنه « المعبر » الذي عليه ينتقل المرء
من مجرد العلم إلى المعاشة والنزوع المتقد والتعلق المتوله .
فالكشف الحقيقة هنا عملية نفسية لا بد أن تكون وجدانية
وليست « معلومة » ذهنية مجردة من الاكتراث .

وهذه الطاقة الوجدانية لا تكتسب ، وإنما هي قدرة فطرية ،
كالقدرة على الإبصار — إن جاز التشبيه — فالناس فيهم الأكمل
(الذي يولد كفيفاً من بطن أمه) ، وفيهم من رزق عيني صقر ،

وفيما بين هذين الطرفين درجات . والشقة بينهما كالشقة في القوة البدنية بين الأميا و « محمد على كلاى » . وإن كان صاحب الملكة يمكن أن ينميها بالتدريب والرياضة إلى حد كبير أو صغير حسب استعدادها الخاص .

هناك إذن ما يمكن أن نسميه « عتبة » الحنين أو « التمتع الوجداني » ، التي يكون ما دونها معدوم الأثر ، ويكون ما جاوزها متفاوتاً في شدة الأثر بمقدار تجاوزه هذه « العتبة » .

والتمتع الوجداني ، شأنه شأن كل ملكة يعرفها صاحبها من ممارستها . أما من ليس لديه نظير هذه الملكة فلا يمكن أن يعرفها على حقيقتها للمعاشة معها وصفت له . فالأكثر هيئات أن يعرف الحقيقة المعاشة للنور واللون مهما حدثته عنهما ، وهو الذى « استوت عنده الأنوار والظلم » . وانعدام الملكة الفطرية أصلاً لدى الكائن لا يمكن استصلاحه ، فنحن حين نتحدث عن ملكة ما الى من يمكن أن يكون نظيرها - على درجات متفاوتة في كل منهم - إنما « نصف الدار لكم يا ساكنيها ! »

ونصف الدار لكم يا ساكنيها فنقول ، على وجه التقريب الذهني لما ليس ذهنيًا ، أن التمتع أو التوحد في عرف علم النفس

لدى الباحثين فيه، إنما هو « بوجه عام عملية بها يسلك الشخص لاشعوريا - بالاطلاق أو الى حدما - أو يتخيل أنه يسلك، وكأنه الشخص الآخر الذى تربطه به صلة عاطفية » (قاموس جيمس دريفر لعلم النفس) .

وهذا هو المشاهد - على الأقل - فى « الحالات » النفسية، وهو فى حد ذاته دليل على وجود ملكة التقمص الوجدانى ، من حيث المبدأ . فيكون احساس المرء - عندئذ - بكل ما يصيب الآخر بالغ القوة ، كأنما الذى أصاب الآخر أصابه هو أو أشد منه ، ألماً أو سروراً أو أسمى أو حسرة أو غير ذلك .

وقد نعرف أمثلة لهذا بين المتحايين ، وبين الأصدقاء الحميمين ، وبين الأم المتقدمة الأمومة (ومن الأمهات من لسن كذلك !) وبين ابنها الأثير (وليس كلهم أثيرين لديها أحيانا !) ، أو بين الأب وإبنة أو إبنته ، حتى أنه قد يفار لها من منافساتها أو ضرائرها !

ولا يلزم أن يكون التقمص الوجدانى هنا متبادلا ، بمعنى أن أحد الطرفين قد يتقمص الآخر وجدانيا من غير أن يتقمص الآخر الأول ، وربما لم يكثر له أو يعلم بوجوده ! وقد جربت شيئا من هذا شخصيا ، وأحسب أفرادا غيرى ربما جربوه فعاشوا كما عشت

في أشخاص من غير أن يعيش هؤلاء الأشخاص فيهم .
ولست كل حالات التمتع بحالات مرضية . ولا يشترط عندئذ
في التمتع أن يسلك سلوك الآخر أو يخيل إليه أنه يسلكه أو
يحاكاه . وإنما هو تمتع شعوري أو وجداني ، مع الوعي أحياناً
بتمام البانبة بين الشخصين أحياناً ، وقد يقترن أحياناً أخرى بشيء
من محاكاة السلوك ، ولكن ذلك ليس حتماً لزاماً . فالتمتع عندنا
حالة وجدانية ، قد تكون لشخص ، أو فئة ، أو لكيان معنوي ،
وليس المول في هذا على ظاهر السلوك أو المحاكاة .

وليس من الضروري أن يكون التمتع الوجداني لكيان
معنوي - كالعقيدة أو المذهب - مبنياً على أدلة عقلية ، أو نتيجة
لاقتناع عقلي . وإنما هو ملكة مستقلة ، قد يشارك فيها الاقتناع
العقلي وقد لا يشارك . فالتمتع الوجداني « إيمان » عاطفي وارتباط
عاطفي محض ، قد يتلكأ قرب « العتبة » ، وقد يصل إلى « بيعة
الموت » . وقد يتفق مع العقل أو لا يتفق معه . بل قد يعي التمتع
في الدرجات القصوى أن في إيمانه هذا ما يخالف العقل لسبب أو
آخر ، بل وأحياناً تدله معرفته العقلية الواعية أن هذا التمتع المفرط
يجر عليه الوبال ، ولكنه لا حيلة له فيه ، ولا في شدته ، ولا يستطيع

أن يطامن منه أو يقلل من حدة اتقاده . بل ولا يتعنى الخلاص منه :
 « فيا حبها زدنى جوى كل ليلة وباسلوة الأحباب موعذك الحشر ! »
 « فإن كنت مطبوبا ، فلا زلت هكذا ! وإن كنت مسحورا فلا بطل السحر ! »
 ومن الناس من يعى بذهنه أو بعض ما يدين به أو يتقصه
 من المعاني غير صحيح ، ولا يمكن أن يكون صحيحا حسب مسلمات
 معرفية لديه ، ولكنه بوجدانه يظل متحريا ذلك المعنى : وهكذا
 نجد متحرراً بذهنه تقليديا بسلوكه وعواطفه ، وقد يسخطه هذا
 التناقض بين رأيه وسلوكه ، ولكنه لا يستطيع الفسك كما
 تقمصه وجدانياً :

فالتقصص الوجداني حالة قائمة برأسها . أيا كانت أسبابها
 ومثيراتها . وقد تتفق مع الاقتناع العقلى أو لا تتفق ، فهى
 « اعتناني » ، والاعتناق قد يكون غير الاقتناع . إنها « إيمان »
 يبلغ من قوته إذا تعارض مع العقل أن يدفع صاحبه . ولا حيلة له
 فى هذا . إلى تجاهل صوت العقل .

أجل إن ذلك نادر الوقوع ، وأبعد ما يكون فى حياة السواد
 عن الشيوع ، ولكنه قد يوجد بدرجة عالية جداً من الشدة . والمثل
 المشهور جداً لهذه الحالة هو « ابرهيم » ، دعاه إيمانه أن يطعم ما

أمره به ربه من ذبح ولده الذي رزقه على كبر ويأس ، فلم يتردد في تجاهل صوت العقل العادى المشترك بينه وبين الناس كافة . وجرف إيمانه القوى أيضا مشاعر الأبوة ومنازعها

وهذا الموقف النموذجي يبرز الفارق بين « التقمص الوجداني » لسكيان معنوى ، وبين الاقتناع الذهني العادى . فالأول منهما قد جرف الثانى فى طريقه .

ولكن هذه الذروة النموذجية - التى تعادل «بيعة الموت» تأتى من دونها درجات تسمح قرب «عقبة» التقمص ، فى الدرجات الدنيا منه - بل والوسطى أحيانا - بحالات تأرجح أو توزع بين هذا التقمص الوجداني وبين نوازع ذاتية ، إذا كانت هذه النوازع الذاتية من الشدة أو العتو بحيث تقارب شدة التقمص (أو الإجمان) . وكثيراً ما تبدى هذه النوازع الذاتية العارمة فى صورة نداء الشهوة ، أو الحرص على الحياة ، وكثيراً أيضاً ما تغلب هذه النوازع على التقمص .

ولكن رجحان التقمص على تلك النوازع ، وعلى صوت العقل أيضاً ، يجعل الغلبة للتقمص ، مع الوعى بالجوانب المعارضة له وعيا واضحا ، إذا كانت شدة التقمص غير جارفة .

وللؤمن بكرامة القبيلة قد يلغى ما يأمره به اقتناعه العقلي، وهو عالم بما بين الاثنين من مفارقة ومباينة شديدة، لأن تقمصه الوجداني للقبيلة أقوى من شدة اقتناعه الفردى. والقوة هنا وجدانية والرجحان دائماً وجداني. كحال «دريد بن الصمة» مع قبيلته «غزية». «وأمرتهم أمرى بمنعرج اللوا فلم يستبينوا النصيح إلا ضحى غدا» أى بعد وقوع الواقعة وحدوث الهزيمة.. ولكنه عندما وجدهم معرضين عن نصحه لم يتقاعس عن المضي معهم في خطة القبيلة الخرقاء وراح يبرر ذلك صراحة بقوله :

«وهل أنا إلا من «غزية» ؟ إن غوت

غويت ! وإن ترشد «غزية» أرشدا»

فلئن كان مثل «ابرهيم» نموذجيا في طغيان الإيمان على كل شيء، حتى لم تسمع لصوت الاقتناع العقلي أو نوازع الأبوة تأمة، فإن مثل «دريد بن الصمة» نموذجي في وضوح صوت الاقتناع العقلي، فغاية التتمص الوجداني ها هنا عليه لم تطمسه، بل كان واعيا للمباينة الشديدة بينهما، ومع ذلك مضى لطيطه في ذلك المسلك القبلي، وهو عالم بخطئه.

وأحسب هذا كافيا لتوضيح أن الإيمان، أو «التقمص

الوجداني» أو «الاعتناق» ، شيء غير «الاعتناق العقلي» أو المعرفة
الذهنية أو التصديق الذهني .

وقد تعدد منابع الايمان أو محدثاته ، وهذا مبحث لا يعنيننا
هنا ، فلا شأن لنا في هذا الكتاب بكيفية قيام الايمان أو التقمص
الوجداني ، وإنما يعيننا ما يكون من شأنه متى قام في نفس صاحبه
ولكن ينبغي أن ننبه في هذا الموضوع إلى أن التقمص الوجداني
شيء غير « انتكيف » أو « التوافق » ، وإن تماثلت المظاهر أو
النتائج أحياناً .

ويظهر ذلك بصورة واضحة فيما يختص بالجماعة أو المجتمع ،
صغيراً كان أو كبيراً .

إن التقمص الوجداني - الذي قد يسميه بعض الناس « الاندماج » -
يحدده أصحاب علم النفس بأنه (كما يقول « قاموس الخـازن
لمصطلحات علم النفس ») : « سلوك المرء بصورة توحى بوجود
رابطة انعطافية نحو الجماعة أو الوحدة ، فهو معترز بمجماعته يفخر
لقيامه بعمل يفيدها ككل . وهو أيضاً اندماج الفرد في شخصية آخر ،
أو في شخصية الجماعة ، حتى ألتصيح الشخصيتان (عنده) واحدة تمس
بإحساس واحد ، وتفكر بعقل واحد ، وتصدر عن رغبات واحدة »

إنه مقام الاتحاد إذن !

وهذه الدرجة القصوى من التقمص الوجداني كما ذكرنا هي التي
تجرف عقل المرء بما هو فرد ، بحيث يفكر بعقلية الآخر - فرداً كان
أو جماعة - لا بعقله هو . ودون تلك الدرجة القصوى مراتب أو
« مقامات » يمكن أن تظهر فيها المباشرة ، ولكن التقمص إذا
كان أقوى كانت له الغلبة . و فرق بين جواد « لا يشق له غبار »
وجواد يسبق غيره كثيراً ، أو قليلاً ، أو بشراً واحداً . ومن دون
ذلك قد يسبقه غيره من الراضين في المضار معه .

وإذا كان هذا هو التقمص الوجداني - الذي يرقى إلى الاندماج
أو الاتحاد - فما هو « التكيف » أو « التوافق » .
إنه (كما يقول قاموس الخازن) : « تكيف المرء نفسه وفتناً
للبيئة بصورة تضمن له تحقيق احتياجاته ومطالبه بشكل مقبول
اجتماعياً وشخصياً » .

أفي ذلك ما يذكرنا بنسط أعلى للتكيف ، متمثلاً في « الحرباء » ؟
إن الخازن يضيف إلى ما تقدم من كلامه عن التكيف قوله :
« إنه في علم الحياة أى تغير في الكائن الحي ، سواء في الشكل
أو الوظيفة ، يجعله أقدر على المحافظة على حياته أو على بقاء جنسه » .

ومن الناحية الاجتماعية « هو تغير سلوك الفرد كي ينسجم مع غيره من الأفراد ، خاصة باتباع التقاليد والخضوع للالتزامات الاجتماعية » .
 وواضح أن هذا التكيف أو التوافق أو « الحربائية » ليس مبعثه « النزوع » ولا التدفق العاطفي صوب التوحد أو الاندماج أو التتمص ، بل هو « تغير سلوكي » .

والفرق واضح : فالتمص فيض وجداني قد يصل إلى التضحية بالذات (في بيعة الموت) أو إلى إهدار المنافع الذاتية في سبيل تحقيق هذا التتمص وإرضائه . أما التكيف فليس عاطفة غالبة على هذا النحو ، بل هو « حساب » و « خضوع » وتلون في المظهر والسلوك الخارجى فحسب ، التماساً لمنفعة ذاتية ، أو دفعاً لضرر ذاتي .
 ينجم عما يسمى بحق « القهر الاجتماعى » .

ولعل « التقية » وهى إظهار المرء خلاف ما يبطن اتقاء للتلف أو الهلاك أو الضرر البليغ - حسب طاقة تحمل المرء - من أنواع التكيف التى يضطر إليها من لم يصل التتمص الوجداني (أو الايمان) لديهم إلى درجة الاستشهاد دونه ، فى ذلك الحين على الأقل . أليس « بطرس » قد أنكر « المسيح » ثلاثاً فى تلك الليلة العصيبة حذر الموت ... ولما قوى تقمصه الوجداني فيما بعد أقبل على الشهادة ؟

فالتكيف مسامرة واستسلام ، تروض معه نفسك على الرضوخ
والقبول الظاهري لما يفرض عليك ، وفي ودك لو لم تكن لك بذلك
حاجة ملجئة ، أو لو استطعت التمرد . أما التقمص الوجداني - الذي
قد يصل إلى الاندماج - فنى نفسك وليس حملها حملا على ما لا
تنزع إليه . فهو الفرق إذن بين منية النفس ومخالفتها التي تصل أحيانا
إلى المضاضة الشديدة والسخط .

ذلك هو الفرق بين قول قائل :

« إذا أنت لم تشرب مرارا على القذى ظمئت . وأى الناس تصفو مشاربته ! »
أو قول قائل :

« ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ، مامن صداقته بدأ ! »
وبين قول قائل :

« فيا حبها زدنى جوى كل ليلة ويا سلوة الأحباب موعدهك الحشر ! »
مع احساس هذا القائل بمدى ما يكلفه ذلك الحب من
عناء وكره :

« فلو أن مابى بالحصى فلق الحصى ! وبالصخرة الصماء لانصدع الصخر ! »
« ولو أن مابى بالوحوش لما رعت ولا ساغها الماء النير ولا الزهر »
« ولو أن مابى بالبهار لما جرى بأمواجها بحر ، إذا زخر البحر »

ومع هذا كله يستزيد من ذلك الحب ويأبى كل الإباء أن
برأ منه :

«فإن كنت مطبوا فلا زلت هكذا وإن كنت مسحورا فلا ذهب السحر»
فالتقمص نزوع نفس ، والاندماج هوى هذا النزوع الوجداني
الجاوز للذات ، في وجه مقاومة التوازع الذاتية الأخرى . أما
التكيف أو التوافق فصناعة فيها التودد ، وقد يكون بغير ود ، وفيها
التنرب ، وقد يكون في النفس عزوف ، فهو التكحل الذي ليس
في الأمين كالكحل الطبيعي . وتكلف لا يتأتى إلا بمجد قد
يكون جيذاً .

«ألا إن خير الود ود تطوعت به النفس، لا ود أتى وهو متعب»
ومعذرة للالتجاء إلى لغة الشعر ، فموضوعنا في صميم الشعور...



هذا هو التقمص الوجداني من حيث هو ملكة ، غايتها أن
تصل إلى « الإندماج » — أو مقام الاتحاد — ليعيش صاحبها
موضوعاً آخر غير ذاته ، مندجاً به عاطفياً وسلوكياً ما استطاع ..
مهما تحيف ذلك على «محاوره» الذاتية .

ولكن ليس أي تقمص وجداني أو أي اندماج هو مطلوبنا

ونحن نلتبس العبر من الذاتية صوب الموضوعية الكلية المطلقة قدر الإمكان . بل مطلوبنا هو التتمص الوجداني أو الاندماج الذي موضوعه « الحقيقة المميزة للإنسان » ، أى الموضوعية المطلقة ، وليس موضوعه أى شخص أو كيان اجتماعى أو فئوى أو مادية أو معنوية معين بالذات سوى « الموضوعية المطلقة » .

هذا الاكتشاف لحقيقة الإنسان إذا آمن به واعتنقه، أى تتمص وجدانيا ، أى امرئ بات على العبر الوحيد ، « والطريق السلطاني » إلى صيرورته إنساناً . وليصيرن انسانا بمقدار اجتهاده إلى حد الاستماتة في سلوك هذا الاتجاه ، مندجاً في هذا الموضوع الأوحدي متى قدر على اعتناقه نفسياً — بكل طاقة وجدانه ، فتغدو الموضوعية المطلقة لذلك « المجنون » بها ليلاه ، وشغله الشاغل في مصبجه وعمساه . ويشعر دائماً أنه في ذاتيته مقرب أشد اغتراب وأوحشه وأبغضه ، مهما كانت مناعه الذاتية ميسرة المنال . ويحن إلى « وطنه » الحقيقي الذي تعلق به واندمج فيه ، فلا يهنأ له بال إلا بالاتجاه إليه .

وبدون هذا الاندماج أو التتمص الوجداني التام للموضوعية المطلقة ، لن يحس بالذنى ولن يساوره إلى وطنه حنين ، ولن تبدأ

«صيرورته» إنسانا بكل الجهد وعزم الارادة الذى يؤازر تقمصه
ويصد عنه النوازع الذاتية التى تحاول تكبيله وعرقلة اندفاعه .

أنادر هو ؟ أعسير هو ؟

نادر أجل ، وعسير جدا . ولكنه إما أن يكون هكذا أو
لا يكون أبدا ، فهو كذلك « الوجد الصوفى » الذى إما أن يكون
على « حاله » هذا أو لا يكون أصلا . ولن يجدى عند غيابه
اصطناع ، وإن يقوم مقامه بديل .

ولك أن تقول إن هذا هو « التصوف الانسانى » بفعل « الايمان
الانسانى » بمعنى الانسان ، لأنه يرى إلى « مقام الاتحاد » بمعنى
الانسان بالاطلاق ، وخلق أن يكون ذلك مساوقا للاتجاه نحو
معنى الوجود بالاطلاق . ولكن ليس هذا موضع الخوض فى ذلك .
« وعسير باوغي هاتيك جدا » ، إلا لمن يسر له ، وليس ذلك
لعمري بالخط المشاع . ولكن ندرة العنصر الثمين لا تقدح فى نقاسته
بل تزيد منها ، ولا تنهض حجة عليه ، بل حجة له .

أوديسيوس الجديد

قدر كل كائن معين أو فضله بمقدار كمال تمثيله لمعنى أو خصائص وجوده من حيث هو هذا الكائن . ففضيلة هذا الماء المعين - في هذا الإناء أو هذا الجرى - يقدر حصوله على خصائصه تقية غير مشوبة من حيث هو ماء ، وفضيلة هذا الهواء المعين (في هذه الحجر أو في هذه البقعة) بقدر توفر خصائص الهواء فيه تقية ولا مشوبة . وفضيلة هذا المعدن المعين (في هذه القطعة أو تلك) بمقدار توفر خصائص نوعه فيه تقية غير مشوبة . وحسب درجة هذا النقاء تتفاوت المراتب من أخسها الى أرقاها في عالم الجناد .

وهذا التفاوت نفسه قائم بين المراتب في عالم الأحياء . يتفاضل به حصان وحصان آخر ، ويتفاضل به ثور أو كلب وثور أو كلب آخر... فالمعيار هنا أيضا هو درجة توفر الخصائص المميزة لذلك الكائن الحي، ومقدار تحقيقها لمزاياه .

وليس الانسان استثناء من هذا المعيار . وعلى قدر تفاوت الخصيصة الانسانية في الكائن البشرى ، تكون مرتبته من الانسانية . فالمرء الذى يكتشف سمته أو خصيسته الانسانية المميزة (م - ٢ - نهزم)

ويتمصها في سلوكه وجدانياً ، يحس غربته الشديدة في ذاتيته البشرية التي يشترك فيها مع سائر الكائنات الحية ، فينزع أشد النزوع بوجدانه الى تجاوز ذاتيته صوب الموضوعية المطلقة ما وجد إلى ذلك سبيلاً ، « ويعير » إنساناً بقدر هذا التقمص وهذا النزوع وهذا الاتجاه ، وبقدر جهده وجهاده بسلوكه فيه .

وفي هذا النزوع للعودة من اغترابه أو منفاه الذاتي يتقوم فضله بما هو انسان ، إذ عليه تتوقف درجة أو مرتبة انسانيته . وبمقدار اجتهاده في ذلك المنحنى تتفاوت المراتب في عالم الانسان .
فالمسألة إذن مسألة نزوع صادق مخلص واتجاه . وليست مسألة فعل أو قالب معين من قوالب السلوك .

وهكذا تتحطم في عالم الانسان ، بالمفهوم الانساني ، وثنية الفعل .

وليست المسألة أيضاً مسألة شوط يقاس بالأميال أو الأشبار التي يقطعها في اتجاهه الى غايته القصوى ، وهي الموضوعية المطلقة .
لأن الظروف تتفاوت حسب تكوين المرء وملابسات حياته . فليس من حاله في قومه « حال صالح في ثمود » يتعرض بسبب اغراقهم في ذاتيتهم للاضطهاد والنكال والمقاومة ، يستوى وحال من يعيش بين قوم أقل اغراقاً في الذاتية ، وأكثر احتراماً للحرية ، وأكثر

انفتاحاً ومماحة . وليس حال من رزق نوازع ذاتية دمة غير متأججة ، كمن يجد من انتقاد شهواته ونشاط غده عناء وعنقا . فالسابع في بحر رخاء كالخصير ، ليس كالسابع في مجرى حافل بالدوامات ، أو في خضم متلاطم الأنواء .

إن السالك في طريق العودة الى الوطن الموضوعى من اغترابه الذاتى حاله مثل حال « أوليس » أو « أوديسيوس » بطل الأوديسية منذ استقل سفينته مبحراً من طروادة صوب وطنه « ايتكا » حيث زوجه الوفية « نيلوبى » .

وأوديسية « هومير » من أولها الى آخرها حديث تلك الرحلة وما اعترضها من مشاق واكتنفها من أهوال يشيب لها الولدان ، تنثى من يواجهونها عن المضى في وجهتهم ، إلا « أولو العزم » المقيم ، والاخلاص الصميم ، بمن يرون النكوص مرادفاً للموت ، بل يرون الموت أهون عليهم من التخلي عن السعى الى غايتهم التى لا غاية دونها . وبذلك العزم المقيم والاخلاص الصميم تتفاوت معادن الناس ، وتتفاضل مراتب الأبطال .

أما ما عدا « العزم المقيم والاخلاص الصميم » ، فبجر لا يملك السالك فيه تصريح عواصفه وأنوائه ، وقصاراه ألا يألو جهداً ،

والأ يكتفي عند أدنى الصعاب من الغنيمة بالإياب . ولا يسأل أمرؤ
 عما لا يدله فيه ، بل يسأل عما في يده فحسب . وما في يده ، وما
 إليه أمره كله بلا نقصان فهو النزوع والاتجاه والعزم والسعى . وأما
 أين أفضى به ذلك ، فمسألة تتوقف على سوانح القرص ، أو بوارح
 الصعاب ، وعلى مدى قدرة السفينة على الثبات والمضي في وجه
 العواصف . وكل ذلك ليس مما يدخل في خصيصة الانسان بما
 هو انسان .

حال كحال الطير المهاجر من أقصى بلاد الشمال الباردة الى
 دفة المناطق المدارية ، ينزع الى تلك المواطن بقوة غلاية ، ويقطع
 ألوف الأميال - وذلك فضلها الذي يحسب لها دون سواء - فيهلك
 منها من يهلك ، وينجو منها من ينجو . وليس الناجي الذي أسعده
 الحظ بأفضل من الصريع دون الغاية بل إن الصريع الذي استمات
 فاستشهد قد أعذر من نفسه غاية العذر ، وإن قصر به جسده أو
 جده ، أو تربصت به حباله قانص . فالعزم المعقود ، والجهد الجهد ،
 هما آية الفضل لا بلوغ المقصود .

فالانسان حق الانسان من ينزع بكل وجدانه الى « التعبير »
 عن انسانيته - أى تعانه بالموضوعية المطلقة ما استطاع - في كل
 فعل من أفعاله جهداً لمكانه .

وليس لهذا « التعبير » قاعدة شكلية محددة ، وليست هناك أوامر ونواه معينة سلفاً ، بل المول كله على « البصيرة » الصادقة المخلصة لغايتها . فان كان لا بد من محذور يصاغ قاعدة ، فلا محذور إلا مخالفة الصدق المطلق . فالإنسان حق الإنسان لا يكذب نفسه ولا يخدعها في صدد نزوعه واتجاهه . لأن صدق النفس هو « بوصلته » الوحيدة في تلك الأوديسية التي لا تؤمن لبحارها غائلة ، وليس على أمواجها للطريق معالم .

فالمفهوم الإنساني للسلوك خلو تمام الخلو من الأوامر والنواهي الخارجية ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق سوى تحقيق نزوع داخلي في اتجاه معين صوب الموضوعية المطلقة .

قول « الاتجاه » ولا نقول « الوصول الى » ، لأن القيمة بالمفهوم الإنساني متعلقة بالنزوع والاتجاه ، وليست فعلاً ثابتاً ونقطة ثابتة على ذلك المسار الذي لا نهاية لها .

وبذلك تتحطم وثنية « النتيجة » كما تحطمت من قبل وثنية الفعل المعين .

فهذا المسار ليست عليه نقطة ثابتة واحدة ، مهما توهم المرء هذا الثبات . بل إن نقطة الوصول نفسها - وهي غاية السعي -

أو « إيتكا » . اوديسيوس الجديد - ليست ثابتة ، بل ولا يمكن الوصول إليها ، حتى لتوشك أن تقول إنه ليس لها وجود ، إن كان الثبات أو السكون مقياس الوجود الوحيد . وهو ليس كذلك ،

لقد وصل أوديسيوس القديم الى إيتكا في خاتمة مطافه المضني ، أما أوديسيوس الجديد ، فلن يصل الى « إيتكا الجديدة » أبدا ، مهما طالت أوديسيته ، وامتد به الجهاد ، وخيل اليه أنه قاب قوسين أو أدنى ! .

ولست دون هذه الغاية القصوى غاية تستحق هذا الاسم على وجه الاطلاق ، أو تستحق الوقوف عندها في حد ذاتها . والغاية القصوى - إيتكا الجديدة - لا وصول اليها أبدا ، وفي الروت نفسه لا محيص عن القصد اليها ، لأن ذلك هو « صيرورة الانسان » .

كنشط الأفق هذه الغاية القصوى ، أينما دنوت منها نأت عنك ، فالقصد اليها شوط بلا انتهاء .

إنها الموضوعية المطلقة ، وهيئات يصل امرؤ أبدا اليها ، فيغدو موضوعيا بالاطلاق الذي لا يأتيه النقص - أو الذاتية - من بين يديه ولا من خلفه .

إن رائد الفضاء يتخلص بقوة الانطلاق الصاروخية من جاذبية الأرض ، ولكن رائد الموضوعية المطلقة الذى يجتهد بقوة نزوعه أو تخلصه الوجدانى فى الانطلاق صوب الموضوعية المطلقة ، كى يتخلص من جاذبية بشريته الذاتية ، سيجد أنه مهما اجتهد لن يتخلص منها تمام التخلص . كالشجرة الباققة من الأرض ، مهما علت واستطالت نحو السماء ، لن تبلغها ، وفى طين الأرض لا تنفك جذورها ضاربة مهما كانت الأحوال .

أوديسيوس الجديد لن يصل الى ايتكا الجديدة أبدا . وأكثر من هذا أنه يعلم أنه لن يبلغها ، ومع هذا فهو انسان بقدر إصراره على الاتجاه صوبها ، لأنه ليس له عن ذلك الاتجاه محيص بحكم نزوعه الغلاب وحنينه الجارف إليها .

وتلك مأساة أوديسيوس الجديد ، فى رحلته من منفاه ، تلك الرحلة التى لن يكون ختامها أن تظأ أرض الوطن قدماه ، وإن ظلت مرسمة أمام بصيرته رؤاه .

بين الذاتية والذات

تجاوز الذاتية هو الفیصل أو حجر الزاوية في التفريق بين الانسان والحيوان . وهذا ما نعنيه بتجاوز الذات . لأن تجاوز الذات بالمعنى الحرفي الضيق قد يوجد أيضا في أنواع من الحيوان . فذلك الارتباط الى حد التقائي بين بعض الكلاب وأصحابها من البشر - مثلا - يدل على تجاوز عاطفي للذات . ولكنه ليس تجاوزا للذاتية ، سواء في الإحساس بالأمور او في التفكير فيها . لأن تجاوز الذات بهذا المعنى الحرفي يرتبط - كلما وجد وأینما وجد - بكائن أو « شيء » ما ، من حيث ذلك الكائن أو الشيء المعين . فهو تجاوز الذات الى « ذات » معينة أخرى ، وليس الى مبدأ موضوعي .

وتجاوز الذات الذي رأينا الانسان يتميز به أول ما يتميز من الحيوان ، هو العبور من الفريضة وامتداداتها الى « المبدأ » ، الذي هو موضوعي ، وليس الى « موضوع » ما من حيث ذلك الموضوع المعين بالذات . فيكون في الحقيقة انحيازاً هو تقيض الموضوعية .

فما يميز الانسان إذن في مفارقتها أو تجاوزه ذاته هو الاتجاه لا إلى موضوع أو « ذات » أخرى من حيث هي ، فإن ذلك

يجعل العلاقة بينهما ذاتية منفصلة كالأثر المقتلة الثنائية التعيين
أو الطرفين ، بل الاتجاه الى مبدأ .

وقد يتمثل هذا المبدأ في موضوع معين أو ذات معينة ، ولكن
التعلق في هذه الحالة لا يكون بذلك الموضوع المعين من حيث هو ،
أو تلك الذات المعينة من حيث هي ، بل من حيث أن للمبدأ متمثل
فيه أو فيها - أو هكذا يحسب المرء حينئذ .

وعلاقة الحب بدرجاته المختلفة علاقة ذاتية ، وإن تجاوز فيها .
القائم بالحب ذاته الى ذات من يحب ، وتوحد معها أو اندمج فيها ،
فهي ليست انطلاقاً ، بل مجرد توسيع لبؤرة الذات كي تحتوى
الموضوع أو الطرف الآخر ، على وجه التحديد والقتصر والحصص .
فهذه العلاقة إذن تجاوز للذات من غير أن تكون تجاوزاً للذاتية
في الشعور ، بل هي تأكيد لهذه الذاتية أيما تأكيد ، وهي دوران
في حلقة مفرغة ، هي فلك الذاتية المعلق على نفسه .

فتجاوز الذات بهذا المعنى الحرفي لا يمكن أن يكون تجاوزاً
للذاتية ، لأنه ليس انطلاقاً منها في مسار مفارق لها متباعد عنها
باستمرار ، ذلك الانطلاق الذي لا يتوفر إلا في تجاوز الذاتية - من
حيث طريقة واتجاه الشعور - بحيث لا يرتد ذلك الانطلاق الى

الذات ، بل تستمر مجاوزته لها . وذلك لا يمكن أن يتحقق بمحصر غاية هذا الإطلاق أو التجاوز في « موضوع » معين بالذات ، أو في « ذات » معينة من حيث هي ، لأن كل معين فهو جزئى على نحو ما ومحصور في ذاته . وإنما يتحقق التجاوز للذاتية في الاتجاه الى « مبدأ » ، والمبدأ كلى غير محصور في ذاته ، وإلا لم يكن مبدأ .

وحيثما نعتقد بوضوح أن المبدأ متمثل في كائن معين ، لا يكون هذا الكائن مقصودا لذاته ، بل « بصفته » ممثلا لهذا المبدأ ، على نحو ما تتعامل تعاملًا قانونيًا مع فلان لا بذاته ، بل « بصفته » وصيًا أو وكيلًا أو ممثلًا لهيئة ما .

بل إن هذا المبدأ نفسه لا يكون غاية في ذاته لتجاوز الذاتية ، بل من حيث صفته ، أى من حيث الاعتقاد بأنه يمثل أقصى موضوعية كلية متاحة ، فإذا تبين المرء أن هذه الصفة ليست له بتمامها ، وإنها لمبدأ آخر على أتم صورة ممكنة ، كان هذا المبدأ الآخر أولى من سابقه بإنداماجنا فيه ، أو توحدنا به ، أو تقمصنا الوجدانى له . وهذا هو الفارق الحاسم بين التقمص الوجدانى الموضوعى ، والتقمص الوجدانى الذاتى . فالتقمص الوجدانى الذاتى سمة بشرية ، أما التقمص الوجدانى الموضوعى فسمة الانسان بما هو حق انسان .

التمم الوجداني الذاتي علاقة ذاتية محض، مهما اتسعت دائرة موضوعها، فهي تحيز وهوى من أهواء النفس على كل حال، له موضوع، ولكنه ليس موضوعيا بحال من الأحوال.

والى هذه السمة الذاتية - التي قد يصل التمم فيها إلى حد الفداء في أروع أشكاله - ترجع كل ضروب الانتماء الفردي - كما في حالات العشق البشري - وكل ضروب الانتماء الفئوي، التي هي ضرب من التعلق والعشق، بكل خصائص العشق غالبا، من التحيز الأعمى، والتعصب والتحزب الغافل عن النقائص. فهو حجاب للعقل يعطل موضوعيته التزييه. وآفة الرأي الهوى.

تتمم وجداني هو، ولكنه ليس موضوعيا متجاوزا للذاتية. فهذا التجاوز الحرفي للذات إنما هو إمعان في الذاتية بكل سماتها. تجاوز الذات إما أن يكون كالنور الباق من منبعه لا يعوقه عن مده شيء من الأشياء، فيكون متجاوزا للذاتية حتما، يشرق على أيما موضوع فيجلوه ولكنه لا يقف عنده ولا ينحصر فيه، وما أن ينصب انصبابا في عدسة فينحصر في بؤرتها التي تدره الى منبعه وقد ازداد شدة واتقاداً، ولكنه بذلك لا يتجاوز تلك الدائرة بين المنبـ

والبؤرة العاكسة ، فيكون ارتداداً للذاتية وتأكيدها وإمعاناً
في الإنحصار فيها .

وما أكثر تجاوز الذات المؤكد للذاتية في حياة البشر ، باتناءاتهم
الشعورية أو تقمصاتهم الوجدانية - القوية جداً أحياناً كثيرة -
لشخص أو فئة كبيرة أو صغيرة ، أو لتنظيم أيديولوجي أو غيره
وهو هو الإغراق في الذاتية ، الذي يجعل الناس بعضهم لبعض
عدواً سافراً ، أو «عدواً في ثياب صديق» ، ويجعل دنيا البشر
غابة كبيرة تعيش فيها كل صنوف الضواري والنزوح والمهام ،
متخذة أشكالاً بشرية ، وكلهم يقبضون الإفراس جماعات وأفراداً ،
وإن تفاوتت الوسائل والقدرات .

« إنما أقدس الأئمة سباع يتفارسن جبهة واغتيالاً .. »

وتلك بعينها ذاتية الحيوان ، وقد زادت في المستوى البشري
تركزاً وتأكداً وتكشيفا ... بعصبات المتعصبين وتقمصاتهم
الفردية والقنوية .

وعلى النقيض من هذا تجاوز الذاتية ، الذي هو خصيصة
نسان يما هو إنسان ، غايته في تقمصه أو توحيده أو اندماجه

الموضوعية لا الموضوع ، أو الموضوعية كلما توسمها أكثر تشلا
في موضوع .

ولكن كل انسان لا ينفك - مهما تجاوز ذاتيته - ذاتاً أو بشراً،
وهنا كل مأساة الإنسان ، وكل نضال « أوديسيوس الجديد » في
رحلة عودته من للنفي ، تلك العودة التي لن تكون لها خاتمة مطاف،
وإنما هي اتجاه محض ، وكلما لاحت له أرض خالها « أتيكا »
متوسماً فيها شيئاً من سماتها ، لم يجدها « اتيكا » الحقيقية ، وعليه أن
يجدد المسعى في شجاعة لا تقل عن شجاعة « بروميثيوس » وتجلاه
الأسطوري . وفي ذلك تكمن كل بطولة الإنسان ، كما تكمن كل
مجنته ، أو مأساته .

إبحار في إتجاه ، بغير نهاية . وسعى لا مبرة له غير ذاته ، وما
هو بتحصيل حاصل ! بل هو تحصيل مستمر لغير ما هو حاصل .
وليس لرحلة « أرجوس » هذه جائزة كالجرة الذهبية المعينة
بالذات ، بل الرحلة هنا جائزة ذاتها ، إلى أن يسدل الستار على حياة
هذا الراكض المنطلق في مضماره لا يكاد يلوى على شيء ، وهو
لم يزل يعدو جاهداً « صوب » الغاية التي لن تنال ، ويعلم سلفاً
أنها لن تنال !

الموضوعية والموضوع

بشر هو ذلك الانسان ، ولكنه يناضل لكي لا يظل بشراً وكفى . نضالاً له غاية يصبو إليها بكل طاقته ، ولكن لاثمرة له غير جهده المبذول ، وتعلقه بالمأمول .

« مجنون » هو كجنون صاحب ليلي العامرية ، ولكن ابتلاءه بذلك « الجنون » أضعاف ابتلاء مجنون ليلي .

يقول ذلك « المجنون » المسكين :

« كأن القلب ليلة قيل يندى بليلي العامرية أو يراحُ
«قطاة عزها شرك ، فباتت تجاذبه ، وقد علق الجناح |
ولكن من تعلق قلبه بحقيقة إنسانته قطاة تتجاذبها عشرات ،
بل مئات من الشراك المتباينة ، بين ظاهرة وخافية .

وخليق بنا في هذا المقام أن نكرر التنبيه إلى الفرق بين الموضوعية والموضوع ، كما نهنا آتينا إلى الفرق بين الذاتية والذات . فكل نزوع لدى أفراد البشر له موضوع . فالنزوع الذاتي له موضوع حتماً ، هو غاية هذا النزوع الذاتي : الجائع نزوعه إلى موضوع هو

الطعام) يستوى في هذا أفلاطون وشكسبير وغندى وأحط حشرة في المملكة الحيوانية). فال موضوع في حد ذاته لا يكفي إذن لقيام الموضوعية التي هي «نزوع يتجاوز الذاتية»، ويختص به البشر دون سائر صنوف الحيوان، لأن الغاية لا تكون «استهلاك» الموضوع أو الانتفاع به على أى وجه من الوجوه، بل التوحد معه أو الاندماج فيه من حيث هو ممثل للموضوعية المطلقة، للذات من ينزع إليه.

فالموضوعية صفة للنزوع المتجاوز للذاتية، فهي «إتجاه» الذات إلى الموضوعية المطلقة متمثلة في موضوع ما (بحيث يكون هذا الموضوع - بصفته هذه - هو الغاية) إتجاهاً مانحاً للذات وليس سلاباً ولا مستولياً. فهو ليس إتجاهاً نحو الموضوع لأجل الذات، بل لأجل الموضوعية ممثلة في الموضوع.

والنمط الأتم للموضوعية هو الفهم، كما قلنا آنفاً، في منشط العقل. فالفهم تتمص عقلي (أو ذهني) لموضوعية الموضوع، سمته المميزة هي «النزاهة التامة»، أى الخلو من التحيز المسبق ضد الموضوع أو التحيز المسبق له، وانتفاء الأهواء الذاتية.

والفهم أو التمتع العقلي ما أيسره لدى البشر: أما التمتع

الوجداني فهو أعسر وأعضل ، لوجود مركز جاذبية قوى متعدد الأقطاب ، هو النزعات الذاتية التي هي الأهواء الخاصة ، ويشارك البشر في هذه الأهواء مع سائر المملكة الحيوانية ، وهي قوام النشاط الحيواني أو الحيوي الظاهر كله . ولكن التتمص الوجداني هو إنزعاء المرء نفسه من هذه النزعات الفطرية اتجاهاً أو نزوعاً تتجرد به من سلطانها الآخذ الساطي ، لينتج وجدانه بهذا الاتجاه أو النزوع لموضوع مباين لذاته .

وحل يكفى الاتجاه إلى الموضوع كي يكون التتمص الوجداني لهذا الموضوع موضوعياً ؟ ما لم يكن هذا الاتجاه الوجداني سجية عامة المرء ، كسجية الإشراق للشمس ، لاتفاوت فيه ولا تحيز لأي موضوع يشرق عليه . سواء بالتحيز له أو التحيز ضده . تحول هذا الاتجاه نحو الموضوع إلى تقيض النزاهة (والنزاهة سمة الموضوعية المميزة) فانطلق الاتجاه في موضوع معين - من حيث هو لا «بصفته» - وارادته إلى الذات ، ووقف التوحد بينهما أو إندماجهما عند هذا الحد لابعدوه . وتألف من الذات وهذا الموضوع كيان وجداني واحد ، يقاتل عن وجوده ضد سائر كيانات العالم بكل ضراوة ، مستعداً أن يكون العالم كله ضده ، وأن يكون هو ضد العالم كله .

وهذه قمة الذاتية الوجدانية ، وقمة الهوى أو العشق . لأن هذا إنما هو « توسع » تقوم به الذات وجدانياً - كالتوسع الاستعماري سواء بسواء - لاقامة « ذاتية » أكبر ، تكون في نظر نفسها « فوق الجميع » ، وبالتالي ضد الجميع .

هذا التوحد بموضوع معين دون سواء ، ليس تتجاوزا للذات الفردية إلا لتأكيدا وتوسيع نطاقها المركزي الآخذ السلاب . والتقمص الوجداني لموضوع معين على هذه الصورة شائع لدى البشر ، وهو لباب سلوكهم الذاتي المتمثل في علاقات الانتماء والاندماج والعشق ، إما في علاقات فردية ، أو فئوية كالأسرة أو القبيلة أو الوطن أو الحزب أو الطبقة أو النحلة .

وقد يصل هذا التقمص الوجداني الذاتي إلى حد التفاني - أى تضحية الفرد بحياته الفردية - في سبيل الموضوع الذى توحد معه أو اندمج فيه ، أى تقمصه تقمصاً وجدانياً . أو تضحيته بانتمائه الأقل في سبيل إنتماء أتم وأقوى . فالمتتبع المتعصب قد يضحي بأسرته في سبيل حزبه إذا كان تقمصه الوجداني للحزب جارفاً مستولياً على خبايا مشاعره ، أو يضحي بابنه في سبيل إنتمائه لجماعته الدينية أو الوطنية أو السياسية . أو قد يحدث العكس تماماً ، فيضحي (م ٨ - مفهوم)

باتمائه القومى فى سبيل مصلحة أسرته أو ابنه ، إذا كان تعلقه
بالأسرة أو الابن أقوى كثيراً من تعلقه بالوطن .

علاقات كل منها دائرة مغلقة ، وهى متداخلة متضاربة فى كثير
من الأحيان . كل منها ذات موضوع ، ولكن التعمص الوجدانى
فى ذاتى وليس موضوعياً . وهو ذلك التعمص الشائع جداً بين البشر
وفيه مجالات لبطولات فردية مذهلة أحياناً . ولكنها بطولات
فى مجال « الذاتية الموسعة » ، لافى مجال الموضوعية ، التى هى خاصة
الإنسان التى يتميز بها حتماً عن المستوى البشرى العام .

والتعمص الوجدانى الموضوعى تقيض التعمصات الوجدانية
الذاتية . وهو تقيض قائم فى المرء نفسه لافى الخارج . قائم فى الذات
لا فى الموضوع . لأنه إنقلاب تغدو به الذات « لاذاتية » فى إنجائها
ونزوعها — وتتحول به من قوة مركزية جاذبية إلى قوة مركزية
طاردة — متصارعة لا مع العالم كله ، بل مع النوازع البشرية التى
توجد فيها على نحو ما توجد لدى سائر البشر .

وهذا الانقلاب المؤسس لنظام جديد فى الذات البشرية ، يحولها
إلى ذات إنسانية ، هو أن يكشف المرء أن خاصته المميزة كإنسان
هى تتجاوز الذات تحاوزاً موضوعياً على طول الخط ، لا ينفلق فى

موضوع معين في حد ذاته ، بل « بصفته » ، وبمقدار صفته الموضوعية فحسب . ويكتشف أنه إنسان يتدر إمعانه في هذا النزوع أو الاتجاه الموضوعي ، بحيث ينتزع نفسه من كل نوازعه الذاتية الفطرية ، لتكون له حياة جديدة مختلفة ، بل هي تقيض حياته البشرية .

وهذا الاكتشاف الوجداني هو الولادة الثانية : ولادة الانسان ، وخروجه من رحم الطبيعة البشرية ، كأثنا جديدا مستقلا ، ولكنه لا ينفك رضيع هذه الطبيعة البشرية وإلامات ! فهو شجرة باقية من تربة الذاتية البشرية ، ممتدة بجذعها وفروعها في كل اتجاه ، ولكن جذورها لا تنفك ضاربة في تربة هذه الذاتية ، وإلا ذوت وذهب ريحها .

فالإنسان قبل كل شيء بشر ، ولكنه مصر " على أن يكون بعد كل شيء إنسانا . أى أنه يبدأ بشراً ، ولا يفقد إنسانا إلا بانقلاب يحول الذاتية البشرية من حاكمة إلى محكومة ، ومن جواد جامع إلى مطية ذلول طيعة لفارس هو « النظام الجديد » ، وليد هذا الاكتشاف الذي يجعل للمرء - وقد ولد من جديد - عينا جديدة ينظر بها إلى الأشياء كافة ، ووجدانا جديداً ، وصلات جديدة بذاته البشرية ، وبالعالم كله .

هذا الانقلاب تبدأ به عملية المخاض لولادة « النظام الجديد » ،
وتمكنه وترسيخ أقدامه في الركاب ، فوق ظهر ذلك الجواد الذى
ماتعود من قبل الطاعة والالتقياد ، ولم تكن تردُّ جماحه إلا العوائق
الخارجية القسرية .

وصرخة الوليد الأولى هى اكتشاف المرء أنه ليس هناك
موضوع معين بالذات جدير فى حد ذاته بالإنسان ، وأن إنسانيته
ليست قائمة فى أى موضوع خارجى ، بل فى اتجاهه هو اتجاهها
موضوعيا خالصا ، بحيث تكون الموضوعية بذاتها مطلبة وغايتها
ومبدأه الأوحى المنشود . ولا تكون الموضوعات — أى موضوعات
على الإطلاق — إلا تلسا لها ، وبصفتها ممثلة لأقصى موضوعية ،
وعلى قدر هذه الصفة فيها .

وبذلك تبدأ رحلة « أوديسيوس الجديد » — ذلك الوليد
المجيب — لإنهاء اغترابه وعودته إلى « إيتكا » ، موطنه الحقيقى .

ولكن سفينته لا تنفك بشرية ، تحمل معها نزعاتها الذاتية ،
والبحر الذى تمنخر عبابه لا ينفك بشريا ، تخرج له منه الزواجر
والأعاصير ، وتبرز له منه حوريات الماء الغائيات يردن إغواءه

وإغراقه في اللجة ... وتهم العواصف أن ترتد به إلى هذا الشاطئ
أو ذاك ، ومنها الصخري ومنها ما تسكنه الأفاعى والغيلان ، ومنها
ما هو بهجة العين برياضه وخنائله .

وعلى « أوديسيوس الجديد » أن يقاوم كل هذه المخاطر
والغريات ، وأن يعالج مواطن الضعف في سفينته الضائعة مع
خصومه الأقوياء . عليه أن يروض الجواد الجامح ، وأن يكون
بعد رياضته على حذر ، فإنه لا تؤمن له بادرة . ومن مأمته يؤتى
الحذر .

وهذا الترويض للذاتية كى تسلس قيادها للاتجاه الموضوعى
للضاد ، هى « موضعة » التوازع الذاتية ، أو السلوك الذاتى ، أى
جعلها موضوعية . . . « بقدر الإمكان »

الذاتية والتوضع

ولكن هل « التوضع » قدرة واحدة عند جميع الناس ؟ وهل كل كبح للجناح الذاتية تموضع ، أو « اتجاه » محض صوب الموضوعية الخالصة ؟

موضوعية السلوك — أو على الأصح « موضعة » السلوك — ليست مجرد حكم عقلي موضوعي . وإن كانت تشترك مع الحكم الموضوعي في المنهج والغاية . فالحكم العقلي محايد ، يخلو من حرارة الانفعال ، لأنه انعزال عن كل انفعال وانحياز . أما « موضعة » السلوك ، أي جعله موضوعياً ، فهيها أن تكون بمعزل تام عن الانفعال وحرارة الحماسة والانحياز . ولكن الانفعال والانحياز هنا هما الحماسة المتقدمة للموضوعية ، تنحاز إليها وتحرص عليها حرص الولع والتقدير .

ولكن سائلا قد يسأل متعجبا : أليس الانحياز أو الانفعال هنا يقيض الموضوعية ، لأنه آية الهوى الجامح ؟

ونقول : بلى ! هما آية الهوى الجامح ولا سرا . إلا في حالة

موضوع واحد ليس له بديل ، ولا شريك له . هذا الموضوع هو مبدأ الموضوعية المطلقة .

إن « الموضوع » — أيما موضوع — محدود معين بذاته ، وجزئى من بعض جوانبه على الأقل . فإذا كان الموضوع «شخصا» ، فالأنحياز والحماسة له نتيجة لتقمصه وجدانيا ، عشق وتعصب . كما يفعل الكثيرون إزاء من يحبونهم ، كالأبناء أو الزعماء أو نجوم التمثيل ، أو نجوم الكرة ، أو ماشئت من عبادة العشق أو عبادة البطولة . وذلك نقيض الموضوعية على خط مستقيم ... وإذا كان التقمص الوجدانى لمبدأ جماعة معينة (أى لمذهب) فسلام على الموضوعية هنا أمام عى التعصب والتغولب فى ذلك الموضوع والانغلاق فيه . أما الموضوعية المطلقة فاتجاه متصل التحرك ، يناقض الانغلاق ، مناقضة الجود للانطلاق ، ومناقضة القيد للانعتاق .

فالسوك فى أصله ذاتى ، وإذا تجاوز الذات إلى موضوع معين ، من حيث هو لا بصفته ، كان هذا التجاوز للذات ذاتيا مؤكداً للذاتية ، كما أسلفنا القول .

ولا يتم تجاوز الذاتية نفسها إلا إذا كان تجاوز الذات فى اتجاه واحد لا اتجاه سواء ، صوب « الموضوعية المطلقة » ، التى لا يمكن

أن تتمثل في نموذج كامل لدى البشر ، إلا في مبدأ العقل الأقصى ومعيار معايير الأوحـد .

فالموضوعية المطلقة خاصة الإنسان التي متى اكتشفها بوجوده كان اكتشافها هذا صرخة وليد جديد ، هو « مشروع الإنسان » . فيه . وتصبح الموضوعية نفسها موضوع حياته ، بغيرها يرتد حيوانا يشربا .

ولكن السلوك في أصله ذاتي كما أسلفنا ، لا يجاوز الذات — على المستوى البشري السائد — إلا لتردد وثبته إلى ذاتية أوكد وأنكى . فكيف السبيل أمام « أوديسيوس الجديد » ليحقق في مستوى سلوكه — الذي هو في أصله ذاتي — ما يعتنقه بتمصه الوجداني ، أو يؤمن به ويتدسه من « الموضوعية المطلقة » ؟

إن للبادئ التي يجدها المرء محورا لنواذعه كثيرة ، كأنها أقطاب مغناطيسية متعددة تنذبذب بينها وتنازع بوصلة حياته . وهذا سر « التخبـط » الذي تنسم به تصرفات سواد الناس ، بين مبادئهم ومحاور نزعاتهم الحيوية . فهناك مبدأ المصلحة الخاصة ، ومبدأ المصلحة العامة ، ومبدأ الالذة ، ومبدأ القوة أو السيطرة ، ومبدأ الإلتواء الوجداني إلى مذهب أو نخلة في السياسة أو الدين .

وهناك مبدأ الإلتواء إلى مهنة أو طبقة أو حارة أو حي أو إقليم أو وطن أو أسرة . بل هناك مبدأ الإلتواء ، أو الولاء ، أو التقمص الوجداني (بدرجات متفاوتة الشدة) لهذه كلها ، أو لطائفة منها في وقت واحد . وكل منها « موضوع » محدد للتقمص الوجداني ، أو الذاتية في السلوك . ولا مفر من تعارضها فيما بينها .

فكيف السبيل — عندئذ — إلى سلوك واحد من بين هذه المنازع الوجدانية المتضاربة المتلاطمة ؟

لا بد من مبدأ يعلو على هذه المبادئ كلها ، يكون معياراً مقارناً لكافة معايير السلوك الذاتي هذه .

المشاهد أن المرء يكون نزوعه من هذه الاتجاهات أو الموضوعات للتبائنة إلى ما يكون تقمصه الوجداني أو اندماجه فيه أشد وأقوى . بحيث يشعر أنه « يمثله » أو « يحقق ذاته » أكثر من سائر المبادئ والمنازع .

فتفاوت شدة التقمص الوجداني ، أو حرارة الإيمان والتقديس والاندماج في مبدأ ما ، أو معيار ما ، أو موضوع ما ، هو الفيصل فيما ينزع إليه الناس واقعياً من سلوك ، ما لم يجدوا دون ذلك البزغ حائلاً من رادع أو وازع ، أو مانع (كالعجز مثلاً) فعندئذ يراود

— ١٢٢ —

المرء منهم على ما لا يريد ، ويقنع بالمكن التالى فى الترتيب لما تصبو
إليه نفسه فعلاً .

فما أكثر ما يقوم « القهر الاجتماعى » بكبح أفعال البشر ،
والالتواء بها عن منازلها فى نفوسهم ، تحت اسم الحياء تارة ،
وتحت اسم الخوف تارة أخرى — خوف الازدراء كان أو خوف
النبد أو الضرر أو العقاب أو اتقاء للعذاب — أو رغبة فى الثواب
تارة ثالثة .

وكثيراً ما يكون هذا الوازع أو الرادع أو المانع على حساب
« مظهر » الذاتية فى السلوك ، مما قد يفيد الفعل — فى الظاهر —
سمة موضوعية ، أى التقيد بموضوع أو معيار يخالف لهوى الذات .
ولكن ... هل تكون هذه الموضوعية « المظهرية » ما عنيناه
من « موضعة » أو « تموضع » السلوك ؟

كلا !

فالقهر الاجتماعى وما إليه — مما يترسب فى النفس حياء أو
رهبة ، أو رغبة فى التوافق مع البيئة — إنما هو من قبيل « التكيف »
لا التوضع .

التكيف والتموضع

الفرق بين التكيف والتموضع هو الفرق الحاسم بين المستوى البشرى وبين المستوى الإنسانى ، وهما بعد موجودان فى المرء الواحد معاً ، فى آن واحد .

فالتكيف « قمع » للنوازع وكبح لها ، لحساب البيئة القاهرة من الخارج ، وتغيير فى السلوك وتعديل له كى يتسق — كثيراً أو قليلاً — مع هذه البيئة الخارجية . وهو أسلوب له نظير فى المملكة الحيوانية ، ابتداء من الحشرات ، وارتقاء إلى البشر .

فالتعديل هنا ليس فى « منبع » السلوك أو مصدره فى النفس ، بل فى مجاله ومظهره . لأن المرء أراد ما لا يستطيع ، واستطاع ما لا يريد .

أما « الموضعة » أو « التموضع » فليس قهراً ولا كبحاً ولا قمعاً للنزوع النفسى من الخارج ولحساب الخارج ، بل هو « انقلاب » أو تعديل جذرى فى منبع السلوك ومصدره النفسى ذاته .

إنه التقمص الوجدانى لبدأ أو موضوع من مستوى مفارق

— ١٢٤ —

لكل مستويات التوازن أو المبادئ الذاتية ، بحيث يصبح نزوعه القوى — نتيجة اندماجه فيه — هو النزوع الجارف لكل منازعه الأخرى ، الذى يجب سائر إنماءاته من فردية أو فتوية (من مصلحة خاصة أو لذة حسية أو حب للسيطرة أو عشق أو تحزب وتعصب) ، فلا يقبل « الوجدان » بديلا لتحقيق ذاته فى ذلك الموضوع الأوحد .

أليس من تقص وجدانيا أو اندمج فى معشوقه لا يجد محيضا — بحكم اندماجه هذا — عن إثارة على مصلحته الفردية ؟ أليس عشق الوطن مثلا ، أو الاندماج فى المذهب السياسى أو النحلة ، يدفع المرء — من داخله — دفعا إلى التضحية بحياته أحيانا ، لا كراهة للحياة ، بل لأنه لا يجد مناصا من ذلك بدافع من إيمانه ونزوعه الغلاب ؟

كذلك الحال فى من توحد وجدانيا بمبدأ « الموضوعية المطلقة » ، وقد اكتشف أنه وحده حقيقة إنسانيته — لا بشريته — فصار هذا المبدأ « الموضوع الأوحد لحياته » لا يجد لنفسه تحققا إلا فيه . فيغدو لديه مبدأ المبادئ ؛ وغاية الغايات ، وقيمة القيم .

فما « القيمة » بعد كل شيء ؟

إنها مقدار التطابق بين شيء معين ، أو فعل معين ، وبين شيء آخر يعتبر معياراً له ، بحيث يستغرق للمعيار الفعل ويكون مفارقاً له في آن واحد . فيدهما علاقة تبعية تامة ، مفادها أن المعيار في مستوى أعلى من مستوى الفعل ، ولذا فهو الأساس لتحديد قيمته من ناحية معينة .

إن أداة الوزن أو الكيل معيار كل لـكل أفراد أو أجزاء مادة معينة قابلة للوزن أو الكيل ، ولذا كانت أداة الكيل أو الوزن من مستوى أعلى (مستوى « مفارق ») من مستوى المواد التي تـكال أو توزن على اختلاف أنواعها ، وذلك من ناحية معينة هي الكيل أو الوزن .

وقد تكون « أداة » الوزن من نحاس أو حديد (أعنى ما يمثل الجرام أو الكيلو جرام وما إلى ذلك) ، ويكون ما يوزن بها ذهباً أو ألماساً أو يورانيوماً ، أو ماشئت . ولكن هذه « الأداة » النحاسية تمثل مستوى وزنياً حاكماً ، أو معياراً كلياً وزنياً ، يخضع له أو يقاس إليه كل ما يراد وزنه ، أيأ كانت مادته ، وأيأ كانت نفاسته . فهذه « الأداة » لا تستمد قيمتها في هذا الشأن من مادتها من حيث هي ، بل من « صفتها » المعيارية .

المفارقة التي تمثلها ، أو تتمثل فيها .

وكذلك الحال في أفعال الناس أو سلوكهم الظاهر : كل فعل منها فهو جزئى في حد ذاته . فإن ظل مقصوداً لذاته محصوراً فيها ، فلا قيمة تلحقه ، لأن هذا المستوى الجزئى المنشئت لا يوجد معه مستوى آخر كلّى يقاس إليه — وبالتالي فهو مفارق للجزئى مستغرق له — كى يوزن بمقتضاء هذا الفعل الجزئى ، وتترتب على ذلك قيمة .

فالبدأ أو المعيار هو الأساس أو المستوى الكلّى المفارق ، الذى يعين قيمة الفعل الجزئى الواحد ، ويسلك حبات الأفعال فى « نظام » واحد ، يجعل لمجموعها صورة معينة .

وأى مبدأ أو معيار كلّى يصلح أساساً أو محوراً للتقييم . والإندماج فى مبدأ أو معيار يجعل النزوع لتحقيقه على درجة من الشدة تتوقف على شدة التقمص الوجدانى أو الإندماج أو الإيمان بهذا المبدأ أو المعيار .

وما دام المعيار كلياً ، فهو موضوعى . فحتى مبدأ المصلحة الفردية الخاصة ، موضوعى بما هو كلّى ، لأنه مستقل عن جميع الأفراد بما هو معيار ، منطبق عليها جميعاً على قدم المساواة . ولكن المبدأ يفقد

صفته المبدئية أو المعيارية الكلية ، ويفقد موضوعيته أى استتماله عن جميع الذوات ، متى جعلنا المقياس مصلحة أو لذة شخص معين ، هو « أنا » مثلاً . فأن تكون مصلحتى الخاصة بى بالذات معياراً للقيمة فى نظرى ، يجعلها غير صالحة معياراً للقيمة فى نظر غيرى ، لأن المعيار هنا فردى — أى جزئى — لتعلقه بفرد واحد هو « أنا » . والجزئى لا تقوم به المعيارية ، ولا تكون له صفة المبدأ ؛ الذى لا بد أن يكون موضوعياً ، غير مخصص .

ولكن المبادئ أو المعايير متعددة ، ومتفاوتة المستويات ، من حيث هى متفاوتة « الكلية » .

أما تعددها فأمر بين بذاته ، يخبره فى نفسه وحياته كل بشر ، وأما تفاوت المستويات ، فقضية أخرى !

لأن المستويات تحتاج إلى تقييم أو معيارية فى مجال غير مجال الواقع الخارجى الذى تستعار له موازين الحديد والنحاس .

المسألة فى مجال تقييم الأفعال والمنازع تتعلق بالنفس أو الوجدان ، حيث منبع الفعل ، والممول فى هذا ليس على رأى الآخرين ، ولا على أى سلطة ترتب هذه المستويات ، بل على إحساس المرء بهذه المستويات ، لأنها وجدانية محض . مستويات اندماج أو تقمص

وجدانى . واكتشاف هذه المستويات يتم داخليا .

فإذا — وأكرر قولى «إذا» — اكتشف امرؤ مستوى أعلى من المستوى الجزئى للفعل — أى مستوى كلياً مقارفاً — واندمج فيه أو تقمصه وجدانياً ، صار هذا المستوى الكلى المتمثل فى مبدأ موضوعى الموجبه التلقائى لنزوعه إلى تحقيق هذا المبدأ فى أفعاله الجزئية ، لتسكون هذه الافعال تعبيراً عن هذا المبدأ الذى يمثل مستوى مقارفاً له هو جزئى . فالعمل إذن على اكتشاف هذا المعيار الفارق وتقصه ، لا على فرضه من الخارج (كفاى حالات التكيف التى يشبه فيها السلوك المطلوب حركات الحيوانات المدربة الماهرة فى ملاعب السيرك) .

وموضعة السلوك هنا تم بنزوع ذاتى لتحقيق المرء لذاته ، فى صورتها الجديدة التى اعتنقتها ، عن طريق أفعاله الموجهة من الداخل صوب المطابقة لهذا المبدأ الذى تقمصه وصار « موضوع حياته » . وبذلك تسكون أفعاله ومنازعه إليها — حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذها — تعبيراً عن « موضوع » تقمصه وجدانى أو إيمانه . ولكن شدة التقمص وجدانى أو القدرة عليه ليست واحدة لدى جميع الناس .

ثم قد تعدد المبادئ التي يتقمصها المرء الواحد ، على تفاوت بينها في شدة التقمص ، فيكون أشدها تقمصاً بالفعل (أى واقعياً) هو الذى يحرف ما عداه من حيث النزوع إليه ، حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذه ، أو حين تجبره الظروف الخارجية على تنفيذ ما يخالفه ، فيفعل غير ما يتنى لوفعله ، ويقول مالا يفعل ، ويفعل مالا يقول ، على سبيل التتمة .

فالمبدأ الأشد تقمصاً فعلاً وأقوى إندماجاً يكون مستوى وجوده — لدى وجدان هذا المرء — أعلى من مستوى المبادئ أو المحاور الأخرى . ونقول أن هذا ما يحدث فى الواقع ، ولكن ليس معنى هذا أن معيار تقييم هذه المستويات معيار صحيح ، لأن المعيار الصحيح لا بد أن يكون موضوعياً كلياً . وما هو واقع فى هذه الحالة ذاتى فردى خاص بوجدان صاحبه فحسب .

وإنما يجب لتقييم مستويات المبادئ ألا تعتمد على معيار ذاتى لا يمكن أن يتعدى صاحبه . بل نلتمس مبدأ هو أكثرها مفارقة وكلية . فلا يختار المرء ما يتقمصه أشد من غيره عفواً . بل يختار (٩٠ — مفهوم)

ما يكتشف أنه أشد المبادئ موضوعية . لأنه اكتشف أن الموضوعية المطلقة هي خصيصة الانسانية التي تميزه عن الحيوان .

فمن تمت له القدرة على التعمص الوجداني المتجاوز للذات ، لابد أن يتجاوز في تعمصه الوجداني كل ذاتية ، ليعتق اكتشافه لحقيقته الانسانية دون سواها ، ألا وهي « الموضوعية المطلقة » . ويحلها من إيمانه المستوى اللائق بها فوق مستوى سائر المبادئ ، بحيث تترتب سائر المبادئ ، ويكتسب كل منها قيمته بمقدار مشاركته في هذا المبدأ الأعلى . وبذلك يحرف مستوى الموضوعية المطلقة كل المستويات الأخرى الأقل كلفة منه ، لارتباط كل منها بموضوعات محددة معينة دون سواها ، في حين أن الموضوعية المطلقة غير مرتبطة بموضوع محدد ، وإنما هي اتجاه محض ، لا ينغلق ولا يتقرب ، وإن كانت له في مساره « محطات » و « مواقف » .

ويوشك أن يكون قانون الجاذبية النيوتني هنا هو السائد واقعياً
في أفق النزوع الوجداني :

الكتلة الأكبر تجذب الكتلة الأصغر ، فتدور على شكل

كوكب تابع ، أو « قر » ، حول الكوكب الأكبر ، الذى تتوقف
شدة جاذبيته على كتلته . فإذا دخل الكوكب الأصغر فى فلك
كوكب أكبر من الكواكب الذى هو تابع له ، إنحلل من مساره
ودار حول الكوكب الجديد فى فلكه .

والنزوع الوجدانى حاله كذلك : الموضوع الذى يثير تقمصا
أكبر يستأثر بالدفعه الأقوى من النزوع ، ومتى بلغ شدة معينة
جرف النوازع الأخرى .

ومفتاح المسألة كلها فى مدى قدرة الرء على اعتناق
« الموضوعية المطلقة » ، لدى الميسر لها باستعداده وتدرته . فمن
استطاع أن تكون كل طاقة إيمانه وحاسته لمبدأ الموضوعية
المطلقة ، كانت حاسته حاسة « الناطق » لا « حاسة الحيوان » .
وكانت « الموضوعية المطلقة » خليفة أن تكون لديه المستوى
المنارق بالإطلاق ، لأنه لا كلى يستغرقها ويفارقها . ومتى تم
التقمص الوجدانى التام لها فى شدة كافية ناسخة للانتماءات الأخرى ،
ترتبت على الفور مستويات الوجود الوجدانى ترتيبا تصاعديا
بمقتضى نصيبها من المشاركة فى هذا المبدأ الأقصى ، بحيث يكون

كل كلى معين بمثابة الجزئى لما هو أكثر كاية منه، مما يجعله مفارقا ومبتغرقا له فى نفس الوقت، إلى أن ينتهى عند القدة بما هو كلى مطلق، وهو الموضوعية المطلقة، التى تستغرق من مستواها المفاىق كل محور وكل منزع من منازع ذلك الإنسان .

وبذلك يكون التتمص الوجدانى للوضوعية المطلقة فى وضعه الخلقى ؛ : اتجاننا محضا ، يتلمس أقصى موضوعية كاية فى كل موضوع « بصنفته » من غير أن يعده خاتمة المطاف فى حد ذاته .

ونعود ونقول : من استطاع هذا فعلة ولم يعدل به شيئا ، ولكن الاستماعة لهذا ليست سواءية — هيئات ! — بين البشر !

النزوع والفعل

نزوع واتجاه .

ولكن الأمر فى الاتجاه غير الأمر فى النزوع .

فالنزوع يتم فى مجال الحرية الداخلية المحض ، ولكل امرئ أن ينزع الى ماشاء من غايات وموضوعات .

وهو إذ يتمص «الموضوعية المطلقة» تغدو بحكم هذا الإندماج الوجدانى قيمة القيم أو مبدأ المبادئ بالنسبة لنوازعه الباطنة .
ولكن الإتجاه ليس مجاله فى الداخل ، حيث هذه الحرية المحض ، بل فى الخارج . فى العالم . حيث لا سلطان له على الإمكان . وهنا يختلف الحساب ، وتختلف الوسائل ، ويتحتم الاحتياط ، «والإحتيال» ، لتحقيق الإتجاه الذى تقمصه الوجدان .

الأمر هنا أمر «سياسة» الفعل ، لتحقيق أقصى ما هو ممكن ...
فما هو المراد فى هذا المجال الخارجى — مجال الفعل — حيث لا حرية مطلقة ، بل مجال حافل بصنوف المقاومة ؟

المراد أن يكون الفعل — وهو حتماً فعل جزئى معين — معبرا قدر الإمكان عن المبدأ الكلى الذى تقمصه وجدان المرء ، وصار

فعله وسيلة التحقيق في الخارج لهذا النزوع أو التقمص الداخلي .
 وبهذا «التعبير» الذى يصير به الفعل « لغة » ذات معنى ،
 يختلف مستوى الإنسان عن مستوى الحيوان إختلافا حاسما .
 فالفعل لدى الحيوان جزئى . غاية هو فى حد ذاته . فالحيوان
 ليس له إلا مستوى واحد هو مستوى الواقع الجزئى . وليس هكذا
 الفعل الإنسانى . فلدى الإنسان مستويان لكل فعل : أحدهما مستوى
 الواقع الجزئى الذى يعيش الحيوان منحصرا فيه ، والآخر المستوى
 السكلى المفارق ، أو مستوى المبادئ أو المعايير أو القيم .
 ومن هذه الثنائية يكتسب الفعل الإنسانى (وهو جزئى حتما
 بحكم واقعه) معنى ، أو « بعدا » كليا مفارقا ، بدونه « تنسطح »
 الحياة ، وتفقد « بعدها » الإنسانى ، وينتصر الرء فى البعد السطحي
 الذى لسائر الحيوان .

وهذا التعبير الخارجى عن الموضوعية المطلقة أقصى تعبير ممكن
 من خلال الفعل الجزئى ، هو «موضوعة السلوك» ، أو « التوضع »
 الذى نعنيه . ويتم عن طريق « تـكـيـيـف » الأفعال أو السلوك ،
 بحيث يلائم النزوع إلى الموضوعية المطلقة أقصى ملائمة ممكنة فى
 إطار الظروف المتاحة . فالتكـيـيـف هنا تطويع الفعل أو السلوك للنزوع

الباطن ، وليس تطويع السلوك للبيئة الخارجية الذى هو التكييف المشترك بين كافة الكائنات الحية .

و «أقصى الإمكان» هو السمة المميزة لهذا التوضع، «وتكييف» الأفعال الخارجية المعبرة عن هذا النزوع ليس فيه شيء من تكييف النزوع نفسه ، أو إخضاعه للمساومة والحلول الوسطى ، أو تغييره ليصبح تابعا لظروف الواقع . بل يظل النزوع هو هو صوب الموضوعية المطلقة ، مهما كان السبيل الى تنفيذها فى الأفعال وعرا أو معدوماً .

فى هذه الحالة يوجد التنازع بين النزوع والظروف ، أو بين النزوع والعالم الخارجى . ويظل النزوع متربصا لبارقة إمكان كى يتحقق فى الأفعال ، لا يهن ولا ينتفى . وفى هذا التنازع يعتصم النزوع بإيمانه أو اندماجه فى صلابة وإصرار . وإما أن يؤدى ذلك إلى استماتته التى قد تنتهى بالإستشهاد للنأدى (أى الموت) أو بالإستشهاد المعنوى (أى الفشل أو النبذ الإجتماعى والإضطهاد وسوء السمعة) ، وإما أن يؤدى ذلك إلى الإضطراب لفعل ما يعلم المرء أنه منافع للموضوعية المطلقة ، ولكنه يفعله فى مضاضة السكره المقهور الذى خائنه تجلده استبقاء للحياة أو دفعا لضرر ماحق ، الى

أن تلوح بارقة إمكان. أو يتيسر للمرء الامتناع عما ينافي الموضوعية ولكنه لا يجد السبيل إلى فعل « معبر » عن الموضوعية كما يعتقدونها. فلا يواكب الزور ، وإن كان لا يرفع عقبرته منددا به ، ولا يتحداه بقول أو فعل ، وذلك أضعف الإيمان .

إن حقيقة الإنسان وكرامته في مجال الفعل — الذي هو مشترك في مجال اتواع بينه وبين الحيوانات والحشرات والهوام — رهن بأن يكون للأفعال « معنى كلي موضوعي تعبر عنه » ، ويضفي عليها القيمة .

والمرء حيث يضع نفسه :

فإن كانت أفعاله — حتى ما تعلق منها بوظائفه الحيوية كالطعام والجنس — مجرد أداء لوظائف حيوية ممتصود لذاته ، منحصر في ذاته ، فهو في هذا كائن حي « مسطح » الحياة ، ليس لأفعاله أبعاد تتجاوز هذا الأداء الوظيفي الجزئي . وهو إذن ليس إنسانا على الحقيقة ، لأنه ليس إنسانا « بانجابه » في أفعاله ، وبذلك يكون قد وضع نفسه بنفسه في موضع الحيوان سواء بسواء .

والوظائف الحيوية ضرورية لاستمرار الحياة البشرية ، ولكن ممارستها على المستوى الإنساني لا بد أن تتجاوز الأداء الحيوي المحض

لتعبر عن معنى أو مبدأ يتقمصه الشخص وجدانياً ويتحد به، فيكون
الدستور الداخلى لأفعاله كافة ما وجد الى ذلك سبيلا.

ومن ثم أهمية « الأطر » (أو الاطارات) التى يتم فيها أداء
هذه الوظائف .

- ولا يخفى أن هذا الأداء يخضع لقوالب شتى يحددها العرف ، أو
التقاليد ، أو التشريع ، أو المذهب الدينى أو المذهب السياسى .
ولكن هذه القوالب كلها تسمح بموقف شخصى أو « رؤية » شخصية ،
هى بلا مرأى من مطلقات المرء ، من حيث هى رؤية أو موقف أو
رأى ذو مجال باطنى وفى هذا تمكن الموضوعية أو « الموضعة » .
ولكن « ممارسة » الفعل فى المجال الخارجى (أى تنفيذ هذا الموقف)
محكومة — إلى حد كبير — بهذه القوالب القهرية ، أو القسرية .
وهنا يستعين المرء الموضوعى المنزع بكل براعته فى الملاءمة بين
ذلك التنفيذ العملى وبين روح الموضوعية ، ما وجد إلى ذلك سبيلا .
لأن هذه القوالب تتحدد غالباً ما هو ممنوع ، وفى حدوده أنواع
ومستويات كثيرة من الإباحة ، للمرء أن يتخير منها ما يوافق
موضوعيته قدر الإمكان ، إن كان موضوعى المنزع ، أو ذاتيته إن
كان ذاتى المنزع .

وهذه القدرة على الملازمة، هي ما أسميه «الحصافة» أو «الحنكة». قد يكون من حقدك مثلا أن تتأثر للاساءة أو الضرر، ولكنه غالبا حق من مباحاتك، فلك أن تأخذ به أو تتركه، كيفما كان منزعك. والمعول في كل حالة على شدة منزعك، ومدى استعدادك للمضى فيه على أساس ظروف الزمان والمكان والبيئة. وبذلك تتفاوت ظروف الفعل الخارجية، كما تتفاوت قوة المنزع أو قوة التعمص الوجداني، والقدرة على تحمل العسر في سبيله.

وفي ذلك يتفاضل الناس، أى يتفاوتون بين فاضل ومفضول، كما يتفاضل السابحون، فلا يستوى السابح مع التيار، والسابح ضده، ولا السابح في الجو العاصف والسابح في جو رخاء، ولا السابح بين التماسيح والأسماك المفترسة والسابح في ماء لا مكن فيه للأخطار.

وهل من في جبلته الحيوية عرام الشهوة العاتية، كمن خلق أقرب إلى التوازن في إفرازات غدده؟ وهل يستوى من يسعى وفي رجله أغلال تقال من اندفاعات الغرائز، ومن يسعى وليس فيها إلا قيد واه لا يكاد يعوق حركة؟

وقس على هذا تفاوت الاستعداد، وتفاوت المعوقات القائمة في

صميم التكوين ، فضلا عن تفاوت الظروف من مغريات ذاتية أو عقبات تحبط السعى الرشيد .

فالقمية بالمفهوم الانسانى الذى نعنيه ليست لفعل معين بالذات ، بل للاتجاه المقصود به هذا الفعل ، و « المعنى الذى يعبر عنه » ، مع أخذ الظروف كلها فى الاعتبار . فرب منجز لفعل صغير المظهر اقتضى منه نصالا رهيبا وبطولة واستماتة هى « الجهاد الأكبر » . ورب منجز لفعل جسيم المظهر لم يكلفه إلا أيسر الجهد ، ولم يعرضه لمكروه .

فالقمية الانسانية « علاقة » نزوع ، أو « طاقة ذات اتجاه » ، بالنسبة لمبدأ الموضوعية المطلقة، تسعى لتحقيقه إلى أقصى درجة فى أى فعل من الأفعال .

وهذا ما عنيناه بأن المفهوم الانسانى يحطم « وثنية الفعل » . ولكن الموضوعية تنوع وتباين بتباين الموضوعات ، كأنها السوائل التى تتخذ دائما شكل الإناء الذى تصب فيه .

والموضوعية المطلقة سبيلها العمل أو السلوكى أن تتجاوز ذاتيتك لتتقمص الموضوع المثل لأقصى موضوعية ممكنة ، فيكون هو غايتك لا من حيث هو ، بل « بصفته » هذه ، ولا تنشده وتندمج فيه إرضاء

لذاتك ، بل ولو أدى ذلك إلى ما تكره . والمعول في هذا على طاقتك
وما أنت مستعد للتصدي له .

والموضع هنا يتفاوت بتفاوت استعدادك وتقديرك للغاية . فإذا
صار الأمر أمر المبدأ الذي يستحق أن تضحي في سبيله بالحياة أو تكون
مضحياً بإنسانيتك . فأنت حيث تضع نفسك !

وبتقصي هذا بالضرورة « تقييم » الموضوعات في مستويات ،
أى ترتيبها ، بحيث يضحي بالقليل القيمة في سبيل الجليل . والقيمة
مستمدة دائماً من مقدار تمثيل الموضوع للمبدأ الموضوعي المطلق ،
وإلا تساوت الأقدار ، وانبهت المقاييس ، واتسم الفعل بالحماسة
والجهد . فأن كان أقبح الجهد أن لا يميز المرء الخبيث من الطيب ،
فيأيه في القبح ذلك الجهد الذي لا يفرق بين مراتب الطيبات ومنازل
الأشياء .

فأيسر صفة شيء أنه « موضوع ما » كافية في حد ذاتها لجعله
غاية قصوى للموضوعية المطابقة التي يتغياها الانسان ، أو غرضاً
يضحي في سبيله بالنفس والنفيس .

التموضع والخير

لئن كان المفهوم الإنساني الإنسان، إنه إنسان بما هو موضوعي كلي، يطلعه الحس الخارجي على موجودات موضوعية جزئية، ويطلعه التعقل على موجودات موضوعية كلية، متفاوتة في كليتها. وهذا هو إطار الفهم الإنساني.

فإن المفهوم الإنساني للفعل الإنساني إنه إنساني بقدر موضوعيته أو موضوعته. ففي هذه الموضوعية أو الموضوعية يقوم « الخير » بالمفهوم الإنساني.

وفي إطار هذه الموضوعية يدرك الإنسان أن لكل موجود موضوعي خيره الموضوعي الخاص به، بما هو موجود موضوعي جزئي، ويدرك أيضاً أن هناك خير موضوعي كلي، مفارق للخير الجزئي ومستغرق له في آن واحد، على نحو ما يفارق الموجود الموضوعي الكلي ما يستغرقه من الموجودات الموضوعية الجزئية. وهذا الخير الموضوعي بالمفهوم الإنساني مستقل عن الذاتية والخير الذاتي، وإلا لما كان موضوعياً.

وبذلك يختلف الخير بالمفهوم الإنساني الموضوعي عن الخير

بالمفهوم البشرى أو الحيوى الذاتى اختلافا حاسما .

فالخير الإنسانى هو الخير الموضوعى للموضوع ، بصرف النظر عن ذاتية الناس وعن فاعل الفعل الذى يسمى خيراً . أما الخير البشرى أو الحيوى فخير ذاتى ، أى خير الفاعل بما هو ذات .

فالموضوع أساسا فى المفهوم الإنسانى هو الغاية . وكلما كان الموضوع أكثر موضوعية وكلية كان أخلق بأن يكون غاية . أما فى المفهوم البشرى، أى الحيوى فالموضوع وسيلة أساسا للذات .

وخير أى كائن جزئى أى موجود موضوعى جزئى هو ما يتم به وجوده لذاته . فخير الشجرة بالمفهوم الإنسانى ما يتم به حفظها ونماؤها أقصى وأرقى نماء ممكن من حيث هى شجرة . وخير الجسم الحى (فى حشرة أو حيوان برى أو سمكة أو طائر أو بشر) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو جسم . وخير الكائن العاقل (أى من له إدراك موضوعى) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو كائن عاقل .

وفعل الخير الموضوعى فرع عن إدراك الفاعل لذلك الخير ، إدراكا يقرن فى الفاعل الإنسان (أى الموضوعى النزوع والإدراك)

بما أسميه « المسئولية عن » مدرركاته الموضوعية في مجال أفعاله الخارجية . ولا نزوع حقيقي إلى الموضوعية بغير « مسئولية عن » تحقيق أقصى موضوعية ممكنة في الأفعال أو السلوك .

وغنى عن البيان أن « المسئولية عن » تختلف إختلافاً شاملاً عن « المسئولية أمام » . فالمسئولية « عن » لفظة على إنجاز الخير الموضوعى ، أى ما ينبغى للموضوع على أتم وجه ممكن . وهى من معدن النزوع الوجدانى وملزمة له ، فهما كوجهى عملة واحدة . أما المسئولية « أمام » فهى خضوع لضغط مصدره سلطة خارجية ، من أى نوع كانت هذه السلطة .

ولا تختلف طبيعة المسئولية « أمام » سواء أكان السلوك إختيارياً لها أو خشية لها ، وعلى مضض . أما إذا حدث تقمص وجدانى لهذه السلطة ، فتتحوّل المسئولية « أمام » إلى مسئولية « عن » . هذه السلطة نتيجة لتوحد المرء بها وإندماجه فيها وجدانياً ، فتصبح السلطة عندئذ هى « الموضوع » الذى يتلهم المرء على إنجاز الخير له فى فعاله ، وتصبح الكائنات الأخرى وسائل لهذه الغاية .

ويمحس بنا أن تذكر فى هذا الموضع أن الإنسان حق الإنسان هو من تقمصه الوجدانى الأعظم لمبدأ الموضوعية المطلقة ، حتى لا يغيب

ذلك عن أذهاننا ونحن نتعقب مسيرة الإنسان في فهم الخير . . .
 فالذى يعيننا إذن هو المسؤولية « عن » الموضوعية المطلقة
 دون سواها ، لـ عن سلطة متمثلة في حزب أو شخص أو مذهب
 أو غير ذلك مما قد ننتهى إليه بحكم الوضع أو الموقع .
 وبالتالي تكون المسؤولية عن خير الموضوع الجزئى ليست الغاية
 التصورية للإنسان ، بل تكون « غاية » خاضعة وتابعة ومتوافقة
 مع المسؤولية عن الموضوعية المطلقة ، التى هى الموضوع الحقيقى
 للموضوعية أو التوضع الانسانى .

فالبرغوث كائن أى موضوع . والثعبان كائن أى موضوع .
 والعقرب كائن أى موضوع . والبكتريا كائن أى موضوع ، والآدمى
 كائن أى موضوع . والحجر كائن أى موضوع فهل تترتب موضوعيا على
 وجود هذه الموضوعات مسئولية إنسانية عنها على قدم المساواة؟ وإن لم
 تتفاوت ، أى التقييم ، فما هو « المعيار الموضوعى المفاوق المستغرق »
 لكل هذه الموضوعات ؟

مفروغ منه لدينا أن مبدأ المبادئ فى المفهوم الانسانى هو
 « الموضوعية المطلقة » . وبهذا المعيار تتفاوت الموضوعات
 أو الموجودات تفاوتاً موضوعياً محضاً .

فالموضوع أو الكائن أو الموجود المنحصر في ذاته أقصى انحصار. ثمثلة حالة الفصور الذاتي - أقل إقتراباً من الموضوعية (أى أقل تجاوزاً لذاته بما أن الموضوعية تتجاوز الذات) من الكائن الذى يتمتع بالحس ، أى من الكائن الحى . والكائن الحى تتفاوت موضوعيته أو إقترابه من الموضوعية بتفاوت قدرات الحس والحركة لديه ، فيرتفع النبات فوق الجماد ، ويرتفع الحيوان فوق النبات. وفى البشر نجد القدرة على الادراك الموضوعى الكلى عن طريق العقل ، والقدرة على الادراك الموضوعى الجزئى عن طريق الادراك الحسى ، فالبشر يرتفع موضوعياً بهذا فوق سائر الحيوان . والانسان بموضعة نزوعه وسلكه يتربع فوق القمة فى هذا التقييم الموضوعى للموضوعات أو الكائنات ، بما هو متجاوز ذاتيته أتم تجاوز ممكن .

وبعبارة أخرى يكون « تعبير » الكائن (أو الموضوع أو الموجود) عن موضوعيته — بتجاوز ذاته ثم بتجاوز ذاتيته — هو معيار التفاضل — بالمفهوم الانسانى — بين الموضوعات (أو الكائنات أو الموجودات) .

فهناك موضوع (أو موجود) منحصر فى حد ذاته ، وهناك
(١٠ م — مفهوم)

موضوع ليس منحصراً في ذاته ، وغير المنحصر في ذاته متفاوت في تجاوزه ذاته . وبقدر نصيب الموضوعات (أو الكائنات) من الموضوعية تتفاضل فيما بينها بالمفهوم الانساني ، أى بالمعيار الموضوعي ، حتى ليكون الفضل بالاطلاق ، للموضوعي بالاطلاق .

وبهذا المعيار عينه يتفاضل أفراد الناس ، وتتفاضل الشعوب والجماعات بالمفهوم الانساني . فالرقى والتخلف بالمفهوم الانساني هو هذا ، وهو بطبيعة الحال غير الرقى والتخلف الحضاريين ، أو الاقتصاديين ، أو العسكريين ، أو التكنولوجيين .

وبهذا المعيار يكون الأتم موضوعية أحق بأن يكون غاية الفعل الانساني ، ويكون ماهو دونه أولى أن يكون — في نهاية المطاف — وسيلة لتلك الغاية القصوى ، وإن كان غاية مرحلية — أى ليس من حيث هو في ذاته .

وبهذا المعيار — القائم على المفهوم الانساني الذى لا منطلق للانسان سواء — يفعل الانسان الخير الموضوعي حين يجعل الأقل قيمة أداة أو وسيلة للأقيم موضوعياً . فيجعل انبات غاية موضوعية ، لكن لا في حد ذاته — فيعنى به العناية التي يتيهها وجوده والارتقاء به من حيث هو نبات ، وفي سبيل ذلك يقتل الكائنات الضارة

به وهى مصدر آفات النبات، ولكنه يستخدم هذه الغاية المرحلية
لخدمة غاية موضوعية أرقى هى تغذية الحيوان والبشر . ويفعل
بالحيوان مثل ذلك ، ويقتل من الحيوان ما يهدد حياة البشر
كالبراغيث والثعابين والعقارب وما إليها ، لأن البشر أرقى
الكائنات الحية موضوعيا .

وفما بين البشر أنفسهم يجعل الخير الموضوعى الكلى مقدماً
على الخيرات الموضوعية الجزئية . فالأفراد كائنات جزئية ، والجنس
البشرى كائن كلى ، نغير الكل مقدم على خير الأفراد موضوعيا ،
أى إنسانيا (بالمفهوم الانسانى) .

ولكن البشر والانسان ليسا مترادفين تماما . فالانسان هو
البشر الموضوعى - أو الموضع - النزوع والسلوك . وبذلك يكون -
بالمفهوم الانسانى - خير المرء بما هو كائن موضوعى مقدما على
خيره بما هو كائن ذاتى . وإن لم يكن معنى هذا إلغاء الخير الضرورى
لبقاء الجانب الحيوى ، فالمسألة كلها ترتيب أولويات ، لا إلغاء جانب
لاستبقاء الجانب الآخر ... فتجعل ما يتم به وجوده الحيوى الذاتى
وسيلة لاستتمام وجوده الموضوعى .

ويحضرنى فى هذا الشأن موقف لأستاذ مرموق من أساتذة

الفلسفة ، شمع منى فى اجتماع لجنة فنية لإصلاح التعليم أن موضوعية التفكير لابد أن تساوقها أيضا « موضعة » الفعل أو السلوك وإلا انعدمت الوحدة التكاملية للانسان ، ولم يهر إنسانا ، بل مستخاتام الموضوعية فى تفكيره ، ذاتيا تام الذاتية فى نوازعه وسلوكه . فقال لى بدهشة ، لعل تهذيبه هو الذى عاقها أن تكون استنكارا :

— ولكن السلوك ذاتى بالضرورة . وإلا تخبرنى كيف يمكن أن أكون موضوعيا فى الحب . أو التجارة . أو الصداقة .. ؟

وإذا كان هذا تساؤل أستاذ هذا موضعه من العلم والفضل ، فغيره إذن أحوج إلى توضيح لغز « موضعة » السلوك ، والأصل فيه هو الذاتية ... ولهذا قلنا فى موضع سابق أن « الموضعة » تبدأ بانقلاب داخلى وجدانى ، أو ما سميناه ولادة جديدة - داخلية أيضا - تؤذن بميلاد « أوديسيوس الجديد » ، الذى يبدأ بالشعور بغربته ، والضيق بها ، والحنين إلى موطنه الحقيقى « إيتسكا » .

ولعل التناول التفصيلى لما تساءل عنه الأستاذ الفاضل ، يحل ما أجلناه من حيث المبدأ .

ويسالونك عن الحب ..

لامراء في أن الحب علاقة ذاتية ، ولكن هذه الذاتية يمكن أن « تموضع » بدرجة مذهلة . كما يمكن أيضا أن توغل في ذاتيتها الأصلية إلى غاية مذهلة أيضا لمن يعتقدون الموضوعية .

حين أحبك، من الممكن أن أحبك جدا لذاتك أنت لا لذاتي أنا، فتكون أنت موضوع حبي بالمعنى الموضوعي ، فأثر خبيرك الموضوعي - بما أنت موضوع أو كائن أو موجود - على خيبري الذاتي ، أي بما أنا ذات . ويمكن أيضا أن أحبك لذاتي أنا فأستخدم وجودك الموضوعي لما يوافق رغباتي الذاتية . وفي الحالة الأولى أنت غاية لي ، وفي الثانية أنت وسيلة أو أداة لي . وكلاهما « حب » ، ولكن برؤيتين مختلفتين، إحداهما موضوعية - فهي موافقة للمفهوم الانساني - والأخرى ذاتية، فهي غير موافقة للمفهوم الانساني ، بل للمفهوم البشري ، الذي تشترك في سلوكيته سائر صنوف الحيوان .

بل إن حب الأم - وهو غريزة معنة في أصلها الذاتي - يمكن أن يكون بهذه الرؤية أو تلك . فن الأمهات من تستوعب ابنها

وتفرط في تدليله ، وتستديم اعتماده عليها لتطليل ملازمته الطفلية لها واستمتاعها باستمداده مقومات حياتها منها ، ولو فسدت بذلك حياتها كموجود مستقل بذاته ، وتشوه تكوينه النفسى ، والتوت أموره واضطربت مسالكه في الحياة . وتلك أم حبه ذاتى محض ، لا يتفق والرؤية أو المفهوم الانسانى الموضوعى .

ولكن من الأمهات أيضا من تحب إبنها له هو ، لا لها هي ، فتدفعه دفعا إلى كل ما يستم به وجوده الموضوعى المستقل برؤيته وبصيرته الموضوعية ، لأنها جعلته « موضوع » حبه الموضوعى ، لا « أداة » حبه الذاتى ، فهي تعلم أن خير الوالدين بالمعنى الانسانى الموضوعى وكذلك خير الاساتذة بالمعنى الانسانى الموضوعى - من يعملون على استغناء أبنائهم (أو طلبتهم) عنهم على أحسن وجه باستتمام وجودهم الموضوعى .

وقد وعى التاريخ - وما هو بخيال ولا من أساطير الأولين ! - سيرة أمهات كن ميموضعات فى حب أبنائهن إلى غاية مذهلة من الموضوعية ، وفى ظروف كانت ترخص لهن فى ما هو تقيض ذلك تماما .

أسماء بنت أبى بكر ، وقد نيفت على المائة سنة وكف بصرها ولم يبق لها من دنياها إلا ابنها الذى جاوز السبعين ، « عبد الله بن الزبير » :

التوى بنو أمية بالعدل في حكمهم ، وجنحوا إلى الجور ، ونكلوا
 - شأن الطغاة - بكل من عارض فسادهم واستبدادهم ، فأنبرى لهم في
 الحجاز عبدالله بن الزبير . أيدته أمه أسماء وحفزه على ذلك حفزا .
 وكان مصرع حفيد النبي « الحسين بن علي » في كربلاء ، ماثلا
 مثولا داميا أمام السكافة . ولم تدفع أسماء ابنها إلى الثورة طلباً
 للجهاد والسلطان ، بل انتصاراً للعقيدة ونهوضاً بما تأمر به المؤمن
 من قويم المنكر ، وهو واجب « موضوعي » على الأكفاء
 مهما غظمت المخاطر والمهالك . ومضى ابنها الآخر « مصعب » ليفتح
 العراق وينزعه من بني أمية استنقاذاً لأهله ، ولكنه خذل ،
 واحتز الأمويون رأسه . فلم يفت ذلك في عزم أسماء التي نيفت على
 المائة وكف بصرها ، ومضت تحث ابنها الأكبر عبدالله ألا يهن
 ولا يتراجع عما يعتقد أنه الحق ولو ماث في سبيله مثل أخيه .

وحاصر عبدالله في مكة . حاصره الحجاج بن يوسف ،
 وضرب مكة والكعبة نفسها بالمنجنيق - وهي مدافع ذلك الزمان .
 وبدأ الناس يتغصون عنه ، حتى ذوو القربى منهم ، فبقي في نفر
 قليل وليس لديه إلا صبر ساعة . فبعث إليه القوم يمنونه الأمان
 إذا هو استسلم وباع الخليفة الأموي .

ودخل عبد الله على أبيه الشيخة الطاعنة الكفيلة ، يسألها الرأي فلم تتردد لحظة واحدة وقالت له :

— أنت أعلم بنفسك . يا ولدى ! ... إن كنت تعلم أنك على حق ، فامض له ، فقد قتل عليه أصحابك ... وإن كنت إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت : أهلكك نفسك ومن معك ... وإن قلت يا بني : كنت على حق فلما وهن أصحابي ضعفت ، فهذا ليس فعل الأحرار ولا أهل الدين . لماذا خلودك في الدنيا ؟ القتل أحسن !

فقال : إنما أخشى أن يمتلوا بجثتي !

فقال قولتها المشهورة : لا يضير الشاة سلاخها بعد ذبحها !
وهكذا سدت في وجهه أبواب المعاذير ، دفعته إلى الموت المحقق دفعا . فأى حب أمومة هذا ؟

أشد الحب بالفهم الإنساني هو ! فقد أحبته بما هو إنسان ذو مبدأ موضوعي ، لا بما هو جثمان يستوى فيه مع الشاة والبعير ! فهو إذن حب نابع من إنسان موضوعي المنزع إلى أقصى حد ، ولو كانت في هذه السيدة العجوز الكفيلة ، التي لم يبق لها من دنياها إلا هذا الإبن ، شائبة من ذانية لترددت بسنين ذاتيتها وموضوعيتها ، بل لكانت خليقة أن تجزع وتجتهد في إثباته عن

القتال ، وحضه على إعطاء الدنية من نفسه حرصا على الحياة ، بغض النظر عن « مستوى » هذه الحياة ، بشأن من هم « أحرص الناس على حياة » .

لقد أحبه حبا موضوعيا ، على مستوى وجوده الموضوعي ، لاعلى مستوى وجوده الحيوي . وخير الكائن ما تم به موضوعيته . وخير ما تم به موضوعية الحر التقي الأبى أن يناضل الجور والطغيان أو يمتد دون ذلك . وإلا ناقض بسلوكه الذاتي وجوده الموضوعي ، الذي هو به إنسان .

أو ليست أسماء أما ؟ إنها بهذا الحب حجة على كل أم ذاتية الحب لأبنائها ، وحجة على كل من ينكر ، أو يتساءل كالمُنكر ، ما هي « موضعة » أو موضوعية الحب ، وكيف عساها تكون .

تكون هكذا . . . !

وتقيض هذه الأم هي التي تحته على منافعها الذاتية بكل الوسائل ، وتفرح به معتديا وباغيا متبذلا مختلسا متمرغا في شهواته . نجها للفرق في الذاتية - يدعم ذاتيته ويباعد بينه وبين وجوده الموضوعي - إلى إنسانيته - من كل سبيل .

والحب ينصر حبيبه ويناصره ؟

« أنصر أخاك ظالماً ومظلوماً » . ولكن الرؤية الموضوعية تملئ سلوكاً مناقضاً للرؤية الذاتية وسلوكها في هذا النصر . فالسلوك الموضوعي — أو المتوضع — في نصر أخيك الظالم أن تكفه عن الظلم وترده إلى الموضوعية التي هي قوام وجوده كإنسان . والسلوك الذاتي ، على العكس من ذلك تماماً ، يشد أزر الحبيب الظالم في ظلمه ، ويباعد بينه وبين الموضوعية ، أي بينه وبين وجوده كإنسان . وأمثلة هذا متفشية حولنا في كل مكان .

وليس حب الأخ أو الابن أو الصاحب أو العشوق هو الذي تمكن فيه « الموضعة » فحسب ، فيكون سلوك الحب المتوضع على طرف النقيض من سلوك الحب المفرق في الذاتية ، بل إن حب النفس أو حب الذات يكون متموضعاً أيضاً ، فيكون على طرف النقيض من حب الذات الذاتي !

فالعمل في جميع الأحوال على « الرؤية » . فن يرى نفسه ذاتاً ذاتية وكفى — أي يرى نفسه بشراً فحسب — يكون حبه لذاته حب محاباة وتربين للملذات والمنافع الذاتية . ولكل ما يستمر به وجوده الذاتي الذي كل غايته ذاته ، وكل ما عداها وسائل لها .

أما من رأى نفسه ذاتا موضوعية المنزع — أى ذاتا إنسانية تتجاوز ذاتها بسلوكها معبرة به عن موضوعيتها — كانت شدة حبه لذاته الموضوعية دافعة إلى تسقط تقصيراتها في مضمار الموضوعية ، فيلوم نفسه أشد اللوم ، ويحفرها على استتدراك ما فرط منها . وينصب « نقهه الذاتى » لا على تقصيره فى حق ذاتيته وفشله فى تحصيل المغنم الذاتية ، بل على تقصيره فى تجاوز ذاتيته و « التعبير » بسلوكه عن موضوعيته التى هى قوام وجوده كإنسان .

فحب النفس أو حب الحياة لفظ واحد ، ولكن بمدلولين متناقضين تماما . ومن هنا جاءت لجة أبى الطيب :

أرى كلنا يرجو الحياة لنفسه

حريصا عليها مستهما بها صبا

فحب الجبان النفس أورثه البقا

وحب الشجاع النفس أورثه الحر يا !

وثق بأن الحريص على موضوعيته ، الذى يلوم نفسه على التقصير فيها ، هو المرء الذى يحترم ذاته ، لأن « رؤيته » لها فى أكل صورة للانسان ، أما من لا يرى نفسه إلا فى الصورة البشرية الذاتية فهو

يحتقرها ويحتقرها . وشتان حب الاكبار وحب الازدراء والمهانة
والتصغير !

فمن رؤيته لمن يحبه رؤية اكبار يحرص على كلهم الموضوعى ،
ولا يميل لهم فيما يدبر هذه الموضوعية ويفض منها .
وهكذا تحدد الموضوعية المفهوم الإنسانى للخير ، وتكون
معياره الذى لا يخطئ .



ولون آخر من ألوان الحب ، هو الرحمة أو الصدقة :
سمعت ذات مرة برجل تفشت له سمعة بالصلاح والولاية
والكرامات . ومما روى عن كراماته الصالحة أن أبناء أتباعه
ومريديه كانوا يقصدونه قبل الامتحانات المدرسية والجامعية
ومعهم كتبهم المقررة ، فيتمسك الرجل الصالح بأدعية ، ثم يفتح كل
كتاب حيثما اتفق فى عدة مواضع ويثنى صفحاتها ، ويقول للفتى
أو الفتاة :

— من هذه المواضع سيكون الامتحان !

وبصرف النظر طبعاً عن مدى قدرة هذا الرجل على معرفة
أسئلة الامتحان ، ومع التسلم — جدلاً — بأنه يفرقها ، فأى خير

بالمفهوم الإنسانى — أى أى خيز موضوعى — فى أن يقضى للطالب سر الامتحان ، كأنما يجوز الغش وتجاوز السرقة فى صورة صدقة ؟ وإنما هو الحرص على إسداء المنفعة الذاتية فى صورة منحة إلى شخص ما ، بما ينفع الوجود الذاتى لهذا الشخص ، ويضر بوجوده الموضوعى ، ويعطل كل اتجاه فيه إلى الموضوعية ، أى يعطل إنسانيته ويسف بها !

فالحب . على أصله الذاتى — يتوضع حين يعبر عن نفسه من خلال العمل على أن يغدو المحبوب إنساناً أكل إنسانية ، أى إنساناً أفضل بالمفهوم الإنسانى للفضل ، أى من حيث هو موضوعى ، قيل العمل على جعله بشراً أفضل من حيث هو كائن ذاتى كل هم غداء وكساء ورفاهية ونجاح وشهرة ومنصب ، وما إلى ذلك .

فحين يكون حبك معبراً عن نفسه باستئثار بشرية المحبوب ، يكون حبك له من حيث هو بشر ، لا من حيث هو إنسان . والوضع الإنسانى — فى المفهوم الإنسانى للإنسان — أن تكون بشرته وسيلة أو أداة لإنسانية ، بحيث يتجاوز ذاتيته متموضعا باستمرار .

وأما الحب بمعنى استخدام المحبوب لقضاء لبانة ، فلا يستحق اسم الحب إلا على سبيل التساهل المفرط في التعبير اللغوى .

وبذلك يقاضل الحب البشرى والحب الإنسانى فى ضربين من الحب مختلفين جداً ، ومتفاوتين جداً ، وإن كان اللبس اللغوى يدرجهما تحت اسم واحد هو الحب . ولكن كيفما يكون المحب يكون حبه . إن كان إنساناً فحبه موضوعى أو متوضع ، وإن كان بشراً فحبه ذاتى محض .

فالأمر إذن فى الحب مطابق للبدأ العام ، وهو « التعبير » يترزوعك وفعالك عن الموضوعية قدر إمكانك ، وقدر ما يسمح مجال الفعل بذلك . وغاية الموضوعية فى الحب هى تحقيق أقصى كمال موضوعى لموضوع حبك ، أو الموضوع الذى تتجه إليه فعالك ، سواء أكان هذا الموضوع شخصاً ، أو شيئاً ، أو جماعة صغيرة أو كبيرة .

فليست هناك إذن نمطية متغللة فى السلوك الإنسانى ، أى الموضوعى أو المتوضع . فكل موقف له ظروفه ومعاركه الباطنة والظاهرة . والممول فى جميع هذه الأحوال على الصدق مع النفس ، أو الأمانة ،

بحيث لا تنطس المعاذير لنكوص أو تقصير أو تقاعس ، ولا نعد إلى حيل تبرير الذات . ولا ناموس هنا للإباحة أو الحظر . وإنما هو أقصى تحقيق ممكن — بأمانة — للذات بما هي متمصصة للموضوعية المطلقة وجدانيا .

ويختلف المجالات يختلف « التعبير » . ولذا يختلف التعبير عن الموضوع الواحد بالموسيقى ، عن التعبير عنه بالقول ، أو بتمثال الطين ، أو بتمثال الرخام ، أو الرسم . وبذلك تختلف شفافية التعبير عن معناه أو موضوعه باختلاف المجالات أو الوسائل . والمعدل في جميع المواقف ، وفي جميع المجالات ، على بذل أقصى الاستطاعة ، والحرص على ذلك بكل أمانة .

ويسالونك أيضا

وقد تمتلك الحيرة أحداً — ولا حياة في العلم — فيسأل :

— وما القول في الجنس ، وهو ذلك النزوع الذاتي العارم ،
وسلوكة ذاتي حتماً ، فكيف ينقلب موضوعياً ، أو كيف يتموضع
كثيراً أو قليلاً ؟

وثمة بالقطع نظرة أو « رؤية » شائعة إلى الجنس ، إنه وظيفة
حيوية كالأكل ، والهضم ، والتنفس ، وإفرازات الجسم المختلفة ،
التي يشترك فيها الآدميون مع سائر المملكة الحيوانية .

ومصدر دهشة صاحب التساؤل ، أو حيرته ، أن الوظائف
الحيوية فطرية في التكوين ، ولا حيلة في مظاهرها إلا بالترويض ،
وهو بعد هذا ترويض محدود المدى والنطاق ، وعلى سبيل « التكيف »
مع القهر الاجتماعي والتشريعي وما إلى ذلك من السلطات الخارجية .

والرؤية الإنسانية ، بالمفهوم الإنساني للإنسان ، فيما يتصل بكل
الوظائف الحيوية ، ليست استثناء من المبدأ العام للسلوك بالمفهوم

الإنسانى : أن السلوك « تعبير » قدر المستطاع عن الاتجاه صوب الموضوعية المطلقة ، ما وجد إلى ذلك سبيلا .

فإن انعدمت فرص الإمكان والاستطاعة وسدت منافذ السبل أمام هذا التعبير ، فلا حيلة ، ولا جناح على امرئ^٢ فيما لا حيلة له فيه .
التنفس مثلاً لا بد منه ، ولا يسمح بالتعبير عن الموضوعية .
ولكن هناك مجالاً للموضوعية حينما يتعلق الأمر باستهلاك الهواء اللازم للتنفس فى مكان مغلق ، بالإفراط فى التدخين . أو يتعلق الأمر بتلوّث هذا الهواء بأفرازات الزكام .

لا بد لك من التنفس ، لا محالة فى هذا . ولكن هناك مجالاً للموضوعية حين تحسب حساب ضرورة التنفس السليم لسواك . وإلا كنت ذاتياً مغرقاً فى الذاتية .

والأمر فى الطعام أوضح من ذلك وأيسر . فحين يعز القوت تكون الذاتية مركباً إلى الاستئثار بما تيسر منه دون سائر الناس . أما الموضوعى فيشعر أن « من كانت بأخيه حاجة وأغلق أحشاءه دونه فهو قاتل نفس ! » .

وفرقى بين المفهوم الذى هم الإفراط فى الطعام والشراب ،
(م ١١ - مفهوم)

ويبين المتجفف الذى يأكل ليعيش ولا يعيش لياكل ، فالطعام عنده ضرورة ووسيلة وليس الغاية . وفارق بين المستأثر بالشبع ونشط الجوع ، وبين من « يؤتى الطعام — على حبه — يتجف — ومسكيناً وابن السبيل » .

فنتجن فى حالتى التنفس والأكل إزاء « وظيفة حيوية » يمكن ألا يتحصر سلوكها فى الذاتية ، بل يترفع عن المستوى الحيوى الجزئى المستهلك غير المبالى ، ليكون — قدر الإمكان — « تعبيراً » عن شيء آخر ، هو معنى الموضوعية .

والأمر فى شأن الجنس — وهو وظيفة حيوية — أئين أيضاً من أمر التنفس والأكل . لأنه أقل منهما ضرورة لبقاء الفرد ، وإن كان ضرورياً لبقاء النوع .

فالجنس علاقة شخص بآخر ، لا بمادة أو موضوع غير إنسانى ، فما أحرى الجنس إذن — بالمفهوم الإنسانى لا الحيوى المحض — أن يجد سلوكه مجال « التعبير » ذا سعة عن « معنى » موضوعى مفارق للفعل الجنسى الحيوى فى حد ذاته .

أجل . « التعبير » هنا قد لا يكون مفرط الشفافية ، فهو من

خلال « خامة » من صميم الذاتية الحسية ، وإن كن للمول على دلالة التعبير لا على « الخامة » التي لا بدليل لها في هذا المجال .

وفرق ضخم بين من يكونى الجنس لديه وظيفة حيوية تؤدي لذاتها ، ومحصورة في إشباع ذاتها ، ولا مدلول لها يتجاوز إشباع رغبة وقتية ، ولا فرق بينها وبين وظائف الإفرازات الحيوية الأخرى ، فهو بها على مستوى الحيوان ، وبين من يمرر سلوكه في هذا الشأن أقصى تعبير ممكن عن تجاوزه لذاتيه .

وليس معنى هذا أن الفعل تخلص من ذاتيته من حيث هو فعل ، بل معناه أن الذاتية ليست وحدها الموجودة ، وإنما هي الجذر الغائر في الطين لنبات باثق أو زهر مونتق ، أو هي الأساس المدفون في باطن الأرض لبنيان مشرق الجبال . فالفعل هنا تعبير لا عن رغبة المرء من حيث هي ، بل عن إحساسه الموضوعي العميق الصادق بالذات الأخرى لذاتها ، بحيث يجتمع في الفعل بالمعنى الإنسانى أقصى ما يمكن من تجاوز الذاتية والاتجاه الأمين نحو الموضوعية من حيث هي متمثلة في الإنسان الآخر .

فهذا الفعل إذن يمكن أن يرقى فيكون تعبيراً إنسانياً عن عاطفة متجاوزة للذاتية ، مأنحة للذات لا مستهلكة مستوعبة فحسب .

فالأخر هنا غاية أكثر منه وسيلة ، وقد ينحط هذا الفعل فيكون مجرد وظيفة عضوية ، كما هو الحال لدى الحيوان .

وحين يكون الفعل « تمييزاً » إنسانياً عن احترام موضوعية موضوعه ، يأتي أن يتوسل بالنفس أو الخلد أو الاستغلال ، فلا يسمى باسم الحب ما يعلم بأمانة أنه ليس حبا ، وإنما هو رغبة استهلاكية كالأكل والشرب .

وهكذا تتفاوت المراتب في هذا الصدد تفاوتاً كبيراً بين التعبير الإنساني ، والرغبة البشرية ، والوظيفة العضوية . وذلك لتفاوت « الرؤية » ، أو العين التي ينظر بها كل من طرفي العلاقة إلى الآخر: أهو غاية في ذاته لها الرعاية والتقدير ، أم هو أداة ، بل فريسة .

وشتان العلاقة الجنسية الاستهلاكية ، وعلاقة من قبيل ما يعبر عنه ابن جريج :

أعاقها والنفس بعد مشوقة	إليها. وهل بعد العناق تدان ؟
وأثم فها كي تذوب صباقي ،	فيشتد ما ألقى من الهيمان!
كان فؤادي ليس يشقى غليله	سوى أن يرى الروح حين يتمزجان!

امتزاج! أرواح يعبر عنه الجسد ، مقرأً بقصوره الذى لا حيلة له فيه .

والأمر فى هذا المجال — شأن كل مجال تتفاوت فيه الاستعدادات الوجدانية — مسألة ملكة أو ذوق فطرى : إما أن يوجد، أو يكون معدوماً . وكل حديث عنه كالحديث عن الشاعر كلها، لا يعرفه إلا من جرب مثله وعذابه ، ولا يعرف الشوق إلا من يكابده .

ولئن كانت الغريزة فى الجنس لا تنفك ذاتية فى جميع الأحوال، إلا أنها مصحوبة — فى المفهوم الإنسانى — بمجهود مستميت لتجاوز الذاتية، والتعبير عن ذلك التجاوز . جهدٌ مستميت محدود الثمرة ظاهرياً لا يحقق غايته أبداً . ولكن هذا الحد الظاهرى يفرضه مجال الغريزة نفسه ، والحال أشبه ما يكون بنضال المثال كى يجعل الرخام معبراً عن الحياة نابضاً بها ، يكاد ينطق ويتحرك . وليس قصور المثال فى النهاية عن النبض والنطق لقصور فى اجتهاد المثال ، بل لقصور فى مادة المثال . فلن يقدم قصور المجال فى اتجاه النزوع واستئانة المسعى فيه . وتجاوز الذاتية نزوع قبل كل شئ، لأنه تمص وجدانى للآخر، يحاول الفعل أن يحققه على مستواه ، وإلا كان سفاداً حيوانياً .

إن تمام الإنسانية في أى مجال بتمام العمل على كمال وجود الموضوع — وهو الطرف الآخر — على أرقى مستويات هذا الوجود، قدّر المستطاع . فالجنس هنا لا يكون إنسانياً إلا من حيث هو جزء أو تعبير جزئى عن علاقة إنسانية شاملة لجوانب الشخصية من جميع وجوهها بين إنسانين . وإلا خلا الجنس من الإنسانية ، نخلوه من التعبير — في مستواء — عن الموضوعية .

ولا يمكن الكلام عن الجنس بدون الكلام عن مؤسسة الزواج ، وهى — ككثير غيرها من المؤسسات — ذات إطار تحدده السلطات المختصة ، وهى سلطات التشريع أو العرف أو الدين ، أو ثلاثهما معاً . ولكن الموضوعية أو التوضع « نزوع » و « سلوك » و « اتجاه » . وذلك يمكن داخل أى إطار ، والمعول فى ذلك على صدق النزوع وأمانة الاتجاه ، فى حدود المباحث التى هى مجال الفعل الخارجى ... فلا مناص من الإطارات التى هى مجالات جميع الأفعال على اختلافها تقريباً ، مادام الإنسان فرداً بالضرورة فى مجتمع وبيئة وزمان ومكان ومناخ تشريعى ، وعرفى وعقائدى ، وهو يمارس موضوعيته — التى هى لباب الإنسانية — داخل هذه الإطارات والمجالات بالضرورة ، أقصى ممارسة ممكنة ، صادرة عن تقمصه الوجدانى للموضوعية المطلقة .

فالموضوعية يمكن أن تقوم « بتكييف » العمل من داخل
هذه الإطارات والمؤسسات ، وليس من الخيم أن يصطدم الإنسان
بها أو يحاول تقويضها بعمل فردي أو دعوة جماعية . . .

فالمعول على ما تقتضيه الموضوعية من صاحبها وفقاً للمجال ،
وعلى طبيعة تكوينه وقدراته ، وعلى الظروف المحيطة ، وعلى
مدى استمداجه .

والتكسب أيضا

والأمر في المهن والحرف التكسبية ، كالتجارة والطب والحمامة
والحدادة والسباكة والهندسة وما شئت من المهن والحرف ، لا يخرج
عن المبدأ العام لسلوك الإنسانى بالمفهوم الإنسانى ، وبلا اختلاف .
ونبدأ بالتجارة ، لأن الأمر فيها قد يكون أدعى للاقتباس
في أذهان الناس — ولو كانوا من المشهورين بالعلم والفضل —
لأن مفهوم التاجر عند الأكثرين : من يقوم بتوزيع سلعة —
أى سلعة كانت — لا غاية إلا الحصول على أكبر ربح ممكن
في أسرع وقت وبأقل جهد ومن أقصر طريق .

ولو كان هذا صحيحاً — على إطلاقه — لكان أشد الاقبال
على تجارة المخدرات وتجارة الأعراض والملذات .

وقد نسلم جدلاً بأن المانع الوحيد من ذلك هو سطوة القانون ،
وسلطان العرف ، أو الشريعة . وأن الاستعداد النفسى للخروج على
هذه الموانع والروادع لا يتوفر لكل شخص .

ولكن يبقى بعد ذلك أن المنفعة المادية الذاتية المحض هى أساس

التجارة وهدفها الأقصى ، بل الأوحـد ، ذلك الأساس الذى يحاول أن ينظمه القانون ، ليحمى مصالح الجماعة .

ولكن التاجر يمكن أيضاً — فى هذا المجال الذاتى — أن يكون إنساناً ، أى يتموضع فى سلوكه التجارى ، ويكون فى تجارته متجاوزاً — قدر المستطاع — لذاتيته .

والموضوعية ، أى تجاوز الذاتية ، ليست بالضرورة إلغاء الذاتية إلقاء تاماً . بل يكفى « تكيف » أداؤها ، بحيث تتوافق وسائلها غاية ما يمكن من التوافق مع « أقصى كمال ممكن للآخرين » الذى هو موضوع التعمص الوجدانى ، بدرجة أو بأخرى ، ذلك التعمص الذى بانعدامه ينعدم تجاوز الذاتية ، ويغدو الفعل بذلك التعمص معبراً عن الموضوعية مع بقائه ذاتياً أضال ذاتية ممكنة .

وأول عنصر فى تجاوز الذاتية فى التجارة — مع تحقق طبيعتها القاعة على التكسب — أن يختار التاجر سلعة تساعد على استتمام وجود العميل ، أو المشتري ، لا سلعة يضار بها هذا الوجود . وشتان سلعة نافعة أقصى نفع ممكن للناس ، وسلعة ضارة أو هزيلة النفع . وشتان سلعة جيدة وسلعة هاجلة يروجها صاحبها بالترويج والاعلان الخادع . وشتان تاجر يطلع العميل على عيوب السلعة وتاجر يفعل

عكس ذلك على خط مستقيم . وشتان تاجر يختار سلعة سنوادر الناس بحاجة إليها في ضرورات معاشهم ، وإن كانت قليلة الربح — وتاجر يختار مالا يسد حاجة حقيقية ، وإنما هو من الزخارف التي تسهوى القلة الميسورة ، لأن الربح فيها جسيم ، أو فاحش . وشتان من كل هم أن يستغلك للحصول على ما في يدك بشيء لا ينفعك وإن أرضى هوى في نفسك عارضاً ، لأنك له صيد وفريسة ، وتاجر يفكر في خيرك الموضوعي حين يختار السلعة ، وحين يحدد الثمن بلا مغالاة ، مع تأمين ربح عادل لنفسه . وشتان تجارة الترفيه الماخذ وتجارة الثقافة والدواء .

التاجر الذي يتحري خير الناس الموضوعي في اختيار تجارته ، وتحديد ربحه ، حتى لا يستغل حاجتهم ، ولا يشقى عليهم ، يحول حرفته إلى رسالة ، فلا تكون تجارته وسيلة اقتناص ذاتي ، بل وسيلة خير عام موضوعي ، ويكون هذا التاجر بذلك متموضعا لتجاوزه في تجارته ذاتيته ، في إطار الطبيعة الذاتية الأصلية للتجارة .

وهذا هو « تكليف » الفعل في اتجاه الموضوعية ، أو موضوعة السلوك .

ولست أقول أن هذا التاجر المتموضع هو النمط الشائع ،

بل أقول أن موضوعة التجارة ممكنة لمن شاء أن يتموضع .

* * *

وإذا كان هذا هو الشأن في التجارة ، بحيث يمكن أن تكون رسالة ، لا مجرد حرفة ذاتية نفعية . فكذلك من باب أولى مهنة كالطب ، الأصل فيها أنها رسالة ، إلا أنها — بالسلوك الذاتى المفرط فى الذاتية ، أو الذى للذاتية فيه الاعتبار الأول — تحولت فى كثير من الأحيان إلى حرفة يكاد يختفى فيها عنصر الاهتمام بالموضوع — وهو المريض — إلا من حيث هو وسيلة للكسب ، وللابتزاز أحيانا ...

وليست الحمامة بدعاً فى هذا ، فهم بالسلوك الذاتى حرفة تستغل مآزق الناس للمدنية أو الجنائية . ولكنها حين تتجاوز الذاتية تغدو رسالة نجدة وصدق وعدل ، لا استماتة فى إلباس الباطل ثوب الحق ، وإلباس الحق ثوب الباطل !

وليس تتجاوز الذاتية إلى الأمانة الموضوعية مستحيلاً فى هذا النوع من النشاط المهنى ، فمن المحامين من يصدق موكلية ، ويصدق التقاضى وكأنه قاض ، ولا يقبل الدفاع عن قضية إلا وهو مؤمن بأن العدل فى صف صاحبها . وإن أصر صاحبها على توكيله

— ١٧٢ —

إشترط ألا يلتوى بالحقيقة في دفاعه، ويركزه على الظروف الخفيفة إن وجدت، أو يفوض الرأي للحكمة. لأنه لم يتجاوز ذاتيته إلى ذاتية موكله لينصره بالحق والباطل على السواء، بل تجاوز ذاتيته تجاوزاً موضوعياً إلى مبدأ العدالة، وهو موضوعي كلي. وبذلك تعدو الحماسة رسالة موضوعية لا حرفة ذاتية وتعاوننا على الاتم والعدوان.

وليرجع من شاء إلى سيرة المحامين « سعد زغلول » ، و « محمد علي جناح » ، و « ابراهيم لنكولن » ، و « موهانداس غندي » ، على سبيل المثال لا الحصر ... ممن كانت الحماسة عندهم « رسالة » .
وليفتح عينيه من شاء ، ليرى نفراً على النقيض ، يؤلفون ويخرجون تمثيلات للتمويه والتزوير ، ويحفظون الشهود فيها ما يقولون ، ويعمدون للرشوة هنا وهناك ، لكسب قضية يبرأ فيها مجرم ، ويفلت من العقاب الحتمال والمغتال .

* * *

وفي كل صناعة بعد ذلك ، سواء صناعة السيارة أو الطائرة أو الخذاء ، أو إصلاح آلة ، أو صنوبر ماء أو ماشئت ... لا يختلف الأمر عن هذا : إما تجاوز للذاتية في القيام بالعمل ، يجعل

أقصى خير مستطاع للموضوع — أى إجادته وإتقانه — هو الغاية ،
لا مجرد الكسب المادى الذاتى مع إهداء الجودة ولا جودة . وإما
إغراقى فى الذاتية يحول الحرفة إلى إستغلال فاحش واحتيال .

وفى جميع الأحوال يبدو « شرف المهنة » فى كل الأعمال
التكسبية رامياً إلى تحقيق الموضوعية ، أى أقصى خير للموضوع ،
بالاتقان الخالص وفق الأصول الفنية لكل صناعة .

وبهذا يندوكل عمل — مهما كان تكسبياً — رسالة موضوعية ،
أى رسالة إنسانية ، لأن الانسان حق الانسان هو الموضوعى .

وبهذه الرؤية الإنسانية للعمل يغتم كل متكسب بعمله — مهما
بدا هينا — شيئاً يتجاوز الكسب المادى ، هو الوعى بقيمة ما يعمل
لأن القيمة علاقة بين الفعل الجزئى وبين مبدأ موضوعى كلى أعلى
من مستوى الفعل الجزئى ، مستغرق ومفارق له فى آن واحد . فهو
الشعور بالارتقاء من مرتبة طالب المنفعة إلى مرتبة مسديها ، ومن
مرتبة المسخر الذى كل همه الاجر ، إلى مرتبة من يصنع للناس
الخير لذات الخير ...

الناس والقوالب

الناس لا يعيشون فرادى ، بل هم أعضاء في إطارات جماعية ،
أو قوالب ، لها روحها ، وأحكامها ، وقيودها ، وأوضاعها .

وأصغر القوالب الأسرة بمعناها الضيق ، ثم الأسرة بمعناها
الأوسع كالبلد أو العشيرة وما إلى ذلك من أشكال صلة الرحم .
والإقليم ، ثم الوطن ، يشمل كل منهما مجموع الأسرات في حدود
من الأرض معينة . وللأسر أو للمذاهب الدينية تستوعب الأسرات ،
والأوطان بأسرها أحيانا ، كما تستوعب الأفراد بما هم فرادى في
أحوال نادرة ، كأن يعتنق الفرد ديانة أو ملة غير التي تدين بها
أسرته ، أو معظم بني وطنه .

وهناك قوالب لا تستوعب الأسرات أساسا ، بل الأفراد :
كالمذاهب السياسية ، إما في صورة أحزاب داخل الوطن الواحد ،
أو في صورة مذاهب عالمية ، والمذاهب الفنية والفكرية ، التي قد
تسمى « مدارس » ، وما إلى هذا القبيل ، في عالم رقت فيه القوالب
الاقليمية والأميرية بحكم انتشار التعليم ووسائل التوصل الحضري .

— ١٧٥ —

وهناك كذلك قوالب النقابات المهنية والحرفية ، أو الروابط ، وما إلى ذلك مما لا سبيل إلى حصره .

وجملة القول في هذه كلها إنها قوالب ، تضم كيانات ذاتية متقاوتة في نطاقاتها وتماسكها الداخلي ، أو قوة جاذبيتها ، يوجد المرء فيها بحكم الواقع أو الموقع - كما هو الحال في الأسرة والوطن والطبقة والديانة الموروثة - أو بحكم الاعتناق المستقل ، كما هو الحال في المذهب السياسي أو الفكرى أو الفنى ...

ولا شك في أن هناك فرقا بين القوالب الواقعية والقوالب الاعتناقية . ففي الحالة الأولى يكون التقول أو التوقع بحكم الوضع ، أشبه ما يكون بالقصور الذاتى . وفي الحالة الأخرى - حالة الاعتناق - يكون التقول أو التوقع بحكم تقمص وجدانى ، يندمج بواسطته المرء وجدانيا في المذهب أو الحزب أو الفئة (ولو كانت عصابة سطوا) بحيث يرى بعينها ، ويفكر بمنطقها ، ويمس باحساسها ، يعادى من يعاديه ويصادق من يصادقها .

وهذا ضرب من « توسيع الذاتية » بحيث تتحول من ذاتية فردية إلى ذاتية جماعية أو « فتوية » ، كأنها أخطبوط له ألف ألف ذراع ، وألف ألف قدم ، ورأس واحد ، وقلب واحد . فهو

كيان ذاتي غير فردى ، تجاوز الفردية في وجوده ، ولم يتجاوز الذاتية في نزوعه وسلوكه .

وسواء كان الانغلاق أو التقولب بحكم الموقع أو الوضع ، أو بحكم الاعتناق أو التقمص الوجداني ، فسلوك الفرد فيه - من حيث هو منغلق أو متقولب - سلوك القطيع ، ونوازه نوازع القطيع ، وتلك كلها ذاتيات لا موضوعية كلية فيها .

وهل أنا إلا من غزية ؟ إن غوت

غويت ! وإن ترشد غزية أرشد !

وما من امرئ إلا وهو بحكم وضعه أو موقعه في إطارات أو قوالب فئوية ، وقد يكون بحكم اعتناقه أو تقمصه الوجداني (بدرجات متفاوتة) في إطارات أو قوالب فئوية أخرى ، ذات طابع مذهبي أو أيديولوجي . ولكن هذا « الموقع » في إطارات أو قوالب ذاتية لا يقفل الباب في وجه تجاوز تلك الذاتيات عن طريق التوضع ، أو التقمص الوجداني للموضوعية المطلقة نفسها (لالموضوع معين في حد ذاته) تقمصا أقوى من كل إلتئاماته الفئوية . ولا يكون التقمص الوجداني عندئذ لأى موضوع معين إلا من

حيث « صفتة » ، ممثلاً لأقصى موضوعية كلية يتصورها المرء في هذا المجال .

ونبدأ بالشكل الأبسط والأعم للقوالب الفئوية، وهو الأسرة . وهو قالب لاحتيلة لك في اختياره ، فهو مفروض عليك منذ ولادتك كما هو . فالمرء يولد لأسرة معينة لا يختارها ، ويعيش ظروفها البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والعرفية وما إلى ذلك كله . ولا يمكن لامرء — اللهم إلا من ربي على سبيل الاستثناء في ملجأ للأيتام أو اللقطاء — ألا تكون له أسرته مفروضة عليه . فهذا القالب الفئوي يوجد فيه المرء بحكم « الوضع » أو « الموقع » أو « الواقع » ، كما أن له بحكم « الواقع » أعضاء معينة بشكل معين ، وقامة معينة ، وما إلى ذلك .

ولكن هذا الوضع الواقعي شيء ، و « الموقف » الوجداني شيء آخر . فمن الممكن أن يكون تمصك الوجداني للمذهب السياسي أو العقيدة الدينية أشد — بما لا يقاس — من وجودك الواقعي في أسرة معينة : « ومن أمي وإخوتي ؟ ! إن كل من يصنع مشيئة أبي الذي في السماء فهو أمي وإخوتي ! » .

وغير نادر في تاريخ العتائد من نسخ إنتماؤهم أو اندماجهم
الكل في مذهبهم الديني أو الوطني كل شعور لديهم بالإتناء
للأسرة أو ذوى القربى .

وإذا انتقلنا إلى شكل أكبر وأكثر تعقيداً من قالب الأسرة،
وهو قالب الوطن ، وجدنا مثل الذى وجدناه في صدد الأسرة :
وجدنا « وضعاً » واقعياً المرء به جزء من وطن معين لا حيلة له فيه ،
ولسكن ذلك لا يقتل الباب في وجه تقمص وجداني أو اندماج من
نوع آخر يتجاوز حدود الوطن الذاتية .

ويحضرني في هذا مثل فيلسوف معاصر قد تختلف معه في
رؤيته الفلسفية ، ولكنك تحترم صدقه ولا مرء ، فهو رجل عاس
فلسفته بخلافها . وأعني به « برترند رسل » . كان سايل يت
من أعرق بيوتات إنجلترا ، وأستاذاً بجامعة من أعرق جامعاتها ،
وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى ، جعل يحض الشباب من تلاميذه
علنا على عدم التطوع في الجيش البريطاني ، لأنه يرى تلك الحرب
حلقة من حلقات الصراعات الممجية على المستعمرات ، ويعتقد أن
من أحب الخير لبريطانيا وطنه حقيق أن يتمنى للأمبراطورية

البريطانية — التي كانت لا تغرب الشمس عنها — أعجل البوار . !
 رأى خطير ، وبلاده في حالة حرب ! ولم يكن ذلك عن قتر في
 الوطنية ، بل عن عدم انغلاق في قالب الوطنية الفتوى الجامد ، وعن
 تجاوز للذاتية في وطنيته إلى الموضوعية .

والمبدأ أو المعيار هنا هو المبدأ العام للخير الموضوعي للموضوع ،
 بخير الوطن الموضوعي شأنه شأن خير أى موضوع إطلاقاً ، هو
 العمل على ما يتحقق به أقصى كمال موضوعي له . والكمال
 الموضوعي بالمفهوم الإنساني للوطن ألا يكون ظالماً ولا مستغلاً
 ولا معتدياً على حقوق الشعوب والأوطان الأخرى !

فالخال في هذا النمط من « موضعة » الوطنية ، كالحال في
 « موضعة » الحب أو الصداقة ، فتنصر أخاك ظالماً بأن تكفه عن
 الظلم ، لا أن تساعد عايسه . وتنصر وطنك الباغى بأن تكفه عن
 البغى والعدوان ، لا أن تساعد عليها .

وكتقال الأسرة وقالب الوطن قالب الطبقة . فقد يوجد
 المرء — بحكم وضعه — في فئة أو طبقة ، ولكن اعاقه أو تقمصه

الوجداني يتجاوزها بعض التجاوز ، أو كل التجاوز .

وما حديث « تولستوى » بسر . وما حديث « أوين » بسر . ولا حديث « ماركس » أو « أنجلز » بسر . وبين معاصرنا كثيرون من أبناء الطبقة الثرية - بل المعنة في الثراء - كلّف إلتماؤهم الوجداني لغير طبقتهم ، بل ضدها على خط مستقيم . وهناك كذلك من هم على العكس من هذا ، فهم من طبقة شديدة التواضع ، وإلتماؤهم الوجداني إلى طبقة فوقها بكثير ، والعين تقع على هؤلاء في كل مكان ، ممن يجرون وراء المظاهرات الرائجة في سوق الأباطيل .

وليس الإلتناء لفئة دينية معينة استثناء من هذا الحال ، فكل امرئ يولد في فئة دينية معينة ينتمى إليها بحكم وضعه ، ولكن الباب غير مغلق في وجه التوضع ، بحيث يكون الإلتناء لجوهر الدين إلتناء موضوعيا لا فئويا ، ويترتب على هذا تجاوز لذاتية الفئة ، من ثمراته الفهم والتقدير السمع الموضوعى لمن ينتمون إلى ديانات أخرى .

وكان في وسعى أن أخرب أمثلة من التراث ، ولكنى أترك ذلك إلى مثل عاش بيننا في القرن العشرين ، وهو « المهاتما غندى » .
 أليس هو المتدين الرفيع المكانة في ديانته الهندوسيه ، حتى نال لقب « للمهاتما » أو « الروح العظيم » ، أى « القديس » ؟ وهو هو أيضاً الذى كان يجمع في تلاوات صلواته بين نصوص من التوراة والانجيل والقرآن ، وكتاب الهندوس المقدس . وبلغ من موضوعيته أنه ثار على بنى ديانته الهندوس حين آذوا المسلمين في حرية ممارسة شعائر الاسلام ، ونذر صوماً أبدياً إلى أن كف الهندوس عن غيهم هذا . وبسبب هذا السلوك الموضوعى قتله هندوسى متعصب ، فراح شهيد الموضوعية التى تتجاوز كل فئوية في التدين ، ولا تنغلق في هذه الفئوية ولا تنقلب .

• • •

فالفئوية إذن « موقع » أو « وضع » قد لا يكون عنه محيص ، ولا أهمية لهذا إطلاقاً ، لأن المولى فى إنسانيتك على مدى نزوعك واتجاهك إلى تجاوز الذاتية انقضية ، فضلاً عن تجاوزك الذاتية الفردية . فالموضوعية نزوع واتجاه فى السلوك ، وليست شكلاً معيناً أو نمطاً محدداً من السلوك أو الفعل ، فليس فى الموضوعية أوتان !

ولا يغير من ذلك أى وضع فتوى تكون فيه واقعياً ، لأن « الموقف » الوجدانى ، بالنزوع واتجاه السلوك ، هو الذى يحدد مدى إنسانيتك ، أى مدى إنصافك الموضوعى بوجدانك ، لا بذهنك فحسب ، أو يحدد مدى بشريتك بتقدير تعصبك وجودك وتقولبك ، حيث تتحول القوالب إلى أوثان !

وعندما تصبح الموضوعية إيماناً وجدانياً متقدماً وسلوكاً دائماً مستميتاً ، فتلك عليا مراتب الانسان ، ومن دونها مهاوى الذاتية البشرية التى لا تنتهى إلى قرار ، إلا حيث يستقر الحيوان الأعجم .

والانسان الموضوعى يعتقد بتموضعه المذهب الذى يعتقد أنه يحقق لأكل خير موضوعى . ولكنه — بما هو مؤمن أساساً بالموضوعية المطلقة — يختلف عن معتنق هذا المذهب عينه إعتنائاً فتوياً — أو وثانياً — يعطل موضوعيته ، فيتجمد فى المذهب بتعصب أعمى ومكابرة ولاد فى الخصومة مع المذاهب الأخرى ، ولا يتورع عن تشويهها وتشويه معتنقيها بسوء نية ، ويخيل إليه أنه بذلك يجاهد فى سبيل مذهب وفئته أو شيعته الجهاد الحسن بتجرده من الإنصاف . فالو موضوعى منصف دائماً ، مستعد دائماً أن

يتخلى عن المذهب الذى خاله محققا أكل خير موضوعى ، إذا ما اتضح له أن مذهباً سواه أولى بهذه الصفة منه . لأنه يعتنق للمذهب لصفته الموضوعية لا لذاته ، فإن كان هناك مذهب آخر أولى منه بهذه الصفة كان أولى منه بالاعتناق .

وهذه هى النزاهة النابعة من تقديس الموضوعية المطلقة .

إن القاضى النزيه المتحرج لا يتقيد بقضاء سابق له فى حالة ماثلة ، لأن القدسية عنده للحق وحده ، إليه يرجع دائماً ولا يبالي أن يعترف — ضمناً أو صراحة — بخطئته .

وكذلك الحال فى الموضوعية : لها الولاء دون سواها ، لا لصيغة أو فئة تنتسب إليها .

ولذا يتسم الموضوعيون دائماً بسعة الأفق ، والتحرج من التعصب ، والحذر من الانزلاق إليه ، ف نتيجة تقمصهم الوجدانى لمبدأ يعتقدون أنه ممثل لأقصى خير موضوعى .

• • •

ولئن كنت أوردت أمثلة للموضوعية وتجاوز الذاتية الفتوية ، فأنا لم أوردتها لأدعو للاقتداء بها ، فليس كتابى هذا كتاب دعوة

أو وعظ ، وإنما هو « تقرير واقع الحال » لطبقات الناس : منهم البشر الذاتيون موضعاً وفئة ، الذاتيون أيضاً منزعاً وسلوكاً . ومنهم الذاتيون موضعاً وفئة ، ولكنهم متجاوزون للذاتية منزعاً وسلوكاً .

والمرء حيث يضع نفسه بنزوعه وعمله ، أو سلوكه . فهو إما ذاتي — فهو بشر — وإما متجاوز للذاتية متموضع فهو إنسان بصيرورته المستمرة إلى مزيد من الموضوعية .

والفعل حيث تضعه . إن فعلته بنزوع ذاتي ، فأنت به بشر أقرب إلى الحيوان ، لللازمته المستوى الحيوي للرجبة الذاتية ، وإن اتجهت به إلى تجاوز الذاتية معبراً به ما أمكنك عن الموضوعية ، فأنت به إنسان .

وقد يعيش المرء مائة عام ويموت بشراً لم يجاوز بشريته (ذاتيته) في أى فعل طرفة عين . تراباً كان ، وتراباً يعود إلى التراب .

وقد يجاوز المرء بشريته أحياناً ، وقد يعوقه مجال الفعل عن تجاوزها ، وإن تجاوزها بنزوعه ، فيكون إنساناً عندئذ بنزوعه واتجاهه ، لأن المانع لم يكن من جهته . وقد لا يجاوز بشريته

— ١٨٥ —

بالنزوع والاتجاه أحيانا أخرى ، فهو بشر عندئذ ، وباجتماع الضدين
في سياق حياته يكون فاقد الوحدة التكاملية .

* * *

وقد يسأل سائل : كم من الناس في عداد البشر ، وكم منهم
في عداد الإنسان ؟

وهو سؤال ليس لجوابه أهمية ، إلا لمن يعينهم التغيير والتطبيق ،
وليس هذان الأمران من أغراض هذا الكتاب .

المأزق الانساني

والآن ما خلاصة الفهم الإنساني لذلك الكائن المسمى
الانسان ؟

المراء كائن حي من نوع متميز ، فهو على المستوى البشرى
الشائع ضرب من ضروب الحيوان . ولو كان حيوانا وكفى ، لكان
فى ذلك فصل الخطاب . ولصار مستوى وجوده مسطحا موحداً
متجانسا ، هو المستوى الحسى الجزئى ، تدفعه فطرته الحيوية إلى
غايات فيها إشباع نزوعه الحسى ، الفردى أو النوعى ، فيمضى
لطيقته ، وهذا كل شىء .

وهو بهذا المستوى الواحد المتجانس لاحيرة فيه ، فعالم الحيوان
لاقيمة فيه ولا معيار — لأن المعيار أو القيمة « علاقة » بين
مستويين متباينين : كلى وجزئى — وإنما هو فعل واقعال ،
ونزوع وإشباع . وهذا هو مستوى الذاتية المحض . الجزئى المحض .
أما المعيار فكلى موضوعى ، فهو من مستوى مفارق بكمليته للذاتى
الجزئى ، وبدون ذلك لا يكون معيارا .

وفى هذا المراء نفسه إلى جانب الذاتية ملكة موضوعية ، هى

ملكة التعقل أو الذكاء النظرى . وبذلك يضحى الكائن البشرى مزدوج المستوى ، ومن هذا الازدواج ، يصبح ما هو ذاتى فيه موضوعا للموضوعى فيه ، فتنشأ العلاقة بين الكلى والجزئى ، وهى « علاقة » القيمة . وبذلك يسمى المرء كائنا قيميا ، بحكم إزدواج مستواه هذا .

ولكن هذه الثنائية فى مستوى الوجود للكائن الواحد تنجم عنها حالة عدم تجانس (فى حين أن الحيوان متجانس) ، بحيث إذا نظرنا إلى طرفيها قلنا أن هذا الكائن البشرى مسخ ، شأنه شأن أبى الهول : رأس إنسان وجسم بهيمة أو سبع (لافرق !) .
فالتكامل لازم لهذا الكائن ، كى يتلافى بوحدته التكاملية إفتقاره إلى التجانس ، الذى من شأنه أن يوقعه فى مأزق التناقض المفضى إلى التمزق والبليلة .

ومن ثم نشأت أهمية موضوعة النزوع أو السلوك (وهما ذاتيان أصلا كما لدى سائر الحيوان) — أو عتلتهما باعتبار أن العقل فى المرء هو الموضوعى بفطرته — بحيث « يعبر » المرء بسلوكه عن النزوع والاتجاه إلى الموضوعية . وتكون هذه الموضوعة —

أو العقلنة — هي السمة المميزة للسلوك الإنساني عن السلوك الحيواني ،
الذى يبقى به المرء فى أدنى المستويات البشرية المحض .

فبالنزوع أو السلوك الذى يتجاوز الذاتية إلى الموضوعية تتحدد
خاصة الإنسان ، وتقوم وحدته التكاملية التى تتلاقى مآزق الثنائية
الجزئية .

والإنسانية بهذا النزوع مسار أو اتجاه متجاوز للذاتية باستمرار
صوب الموضوعية المطلقة ، مهتدياً فى ذلك بمبدأ أو معيار أو قيمة
(فالغنى واحد) . وهذا المعيار يتصف بالموضوعية الكلية المفارقة ،
يقيس به المرء فعالة الجزئية النسبية .

والمعيار المعين (أو المبدأ المعين) لا يتخذ لذاته ، بل « بصفته »
ممثلاً للموضوعية المطلقة قدر الامكان .

وإذن كان هذا هو الإنسان ، فهو إذن ليس كائناتاً تام التحقيق ،
جامد الكينونة ، بل هو « صيرورة » متواصلة صوب التحقيق .

وهذا النزوع أو الاتجاه أو الصيرورة المستمرة إلى الموضوعية
المطلقة هو القيمة الإنسانية للإنسان ، لأنه تجسيد لعلاقة الجزئى
بالكلى ، والذاتى بالموضوعى .

وبذلك لا يكون هناك - بالمفهوم الانسانى - معيار أو قيمة ثابتة أو جامدة في حد ذاتها ، أو متمثلة في فعل معين مطلوب لذاته أو محذور لذاته . وإنما الأمر كله « ذوق » أو « بصيرة » تتخذ في مسارها إلى الموضوعية المطلقة أيما شكل وأيما فعل تراه موفيا أقصى وفاء ممكن بالغاية ، التى هى الموضوعية المطلقة ، وهى غاية لن تنال بتمامها من المستوى الانسانى . بل كل فضل الانسان منحصر - لا في الوصول الفعلى إليها - بل في الاتجاه الدائب المستعيت إليها ، متجاوزاً بذلك ذاتيته .

وهكذا تكون الانسانية بالمفهوم الانسانى هى « التعبير على مستوى النزوع والفعل أو السلوك الذاتى الجزئى عن التمتع الوجدانى للموضوعية المطلقة » .

ويكون الحرص الأمين على تحرى هذا التعبير عن الموضوعية المطلقة - قدر الامكان - هو الفضيلة الانسانية جمعاء ، بغير أوامر أو نواه أو سلطة من أى نوع .

وهذا الاتجاه للتعبير - فى مستوى الفعل البشرى الذاتى المنشأ والمجال - عن مستوى أو فلك الموضوعية المجاوزة للذاتية ، والتى تعلو عليها باستمرار ، ما كان ليوجد لولا ثنائية الوجود البشرى

— ١٩٠ —

في مستويين أحدهما ذاتي جزئي والآخر موضوعي كلي مفارق للذاتية والجزئية تمام المفارقة .

فالعمل الإنساني ليس مقصوداً لذاته ، بل للدلول أو معنى مفارق له . أما العمل الحيواني — أو البشري الأدنى للحيوان — فمقصود لذاته ، خلو من الدلالة والمعنى عند صاحبه .

ولو فرضنا أننا أنعمنا الازدواج ، لما بقيت المرء صفة الإنسان . لأن ذلك الالغاء معناه استئصال أحد المستويين . فإن استأصلنا المستوى الموضوعي ، ارتد المرء حيواناً . وإن استأصلنا المستوى الذاتي ، تلاشت حياة الكائن البشري ، وصار عقلاً محضاً لا جسم له ، وكلا هذين مخالف للوضع الإنساني ، الذي هو تموضع منشئ للوحدة التكاملية بين مستويين متباينين أشد التباين للكائن الواحد .

وتبقى أمامنا مسألة الاعتناق . أي أن يعتقد أحد المستويين المستوى الآخر .

فإن اعتنق أدنى المرء أعلاه ، أي آمن المستوى الأدنى فيه بالمستوى الأعلى ، تموضع الذاتي أو تعقلان ، وتمت الوحدة التكاملية .

— ١٩١ —

أما إن اعتنق أعلام أدناه ، أى آمن المستوى الأعلى فيه
بالمستوى الأدنى ، فلن ينفك عقله موضوعياً - لأن هذه طبيعته -
وكل ما هناك ان فعالة تغدو ذاتية مطبقة جزئية خلواً من المدلول
أو المعنى ، فيظل المسخ فى هذا المرء قائماً ، وقد آمن بمسغه ،
فمقلنه !

فلا إنسان إذن إلا بهذا الوضع الانسانى ، أى بهذا المأزق
فى تكوينه المزدوج ، ومحاولة عبوره بالتموضع فيما هو ذاتى أصلاً ،
فى نزوع هو صيرورة وأنجاه .

فالإنسان الإنسان هو الذاتى المتوضع ، المعبر فى ذاتية فعالة
عن الموضوعية ما استطاع . وهو النسبى المتجه إلى الكلية ، مناضلاً
للتعبير عن هذه الكلية ، وتصوره لها ، ونزوعه إليها فى أفعاله ،
وهى نسبية أصلاً بحكم موضعه وتكوينه .

هذا هو الإنسان إذن :

كائن يصبو إلى أن يكون غير ما هو ، بأن يعتنق أدناه
أعلاه ، وتؤمن ذاتيته بموضوعيته . وهو لا يعضى إلى هذه

— ١٩٢ —

الكينونة بحكم موقعه ، بل بحكم موقفه ، الذى هو نزوع واتجاه
وتعبير .

أهذا الوضع — بل المأزق — الانسانى مرحلة ناقصة — بما
هى مستخ — فى مراقى التطور ؟
لا أدرى . ربما . . .

ولكن هذا هو المفهوم الانسانى للانسان على كل حال ، فى
علاقته بنفسه ، وبغيره ، فرادى وجماعات . ومهما تباينت الظروف
والمواقع والأوضاع .

نحو و مفهوم انسانی للوجود

الوجود : الذاتى والموضوعى

ليس موضوعنا الوجود أو الموجود من حيث هو . فسواء
أكان هذا ممكناً أو غير ممكن ، فهو ليس مطلبنا هنا . بل موضوعنا
هو الوجود ، أو الموجود ، كما يفهمه الانسان ، أى كما هو حاصل
فى مفهوم معين ، هو مفهوم الانسان ، أو فهمه .

ماذا يفهم الانسان من الوجود ؟

وكيف يفهمه ؟

فى هذا ينحصر مطلبنا ، استطراداً من المفهوم الانسانى
للانسان ، واستتماً له ، لأن الانسان ليس وحده فى الكون ...

وكيفما يكون فهم الفاهم يكون مفهومه .

وكيفما تكون وسائل إدراكه ، تكون مدركاته .

فما وسيلتنا لإدراك أن أى شىء على الإطلاق موجود ؟

وسيلتنا هى الوجدان العام لديه .

فكل ما نجده فى وجداننا ، وعن طريق وجداننا نعلم أنه
موجود ، ولا حيلة لنا فى هذا . وما لا وقع له أو حاصل فى وجداننا

بأى وجه من الوجوه ، وبأى وسيلة من وسائل وجداننا العام ،
فلا وجود له بالنسبة لنا . ولا حيلة لنا في هذا أيضاً .

والوجه لدان لدى المرء متعدد الوظائف والأدوات ، نعرف
بعضها باسم الحس الباطن ، وبعضها باسم الحس الظاهر ، وبعضها
باسم الإدراك (من إدراك حسي ، ومن تفكير نظري بكل
وظائفه وأجهزة استدلاله) وبعضها باسم الشعور العام . ففي الوجدان
يتجمع كل ما يخامر الانسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية
القصوى أو الشاملة ، والاطار العام الشامل لكل ما يمكن أن
نجد له لدينا ، أى ماله وجود بالنسبة لنا من أنواع ومستويات
مدركاتنا . وما لا إدراك عموماً لنا به من أى نوع ، مباشراً كان
أو غير مباشر : ، فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل
ننا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعيشه نحن بالوجدان العام - بهذا
المفهوم الشامل - « الإحساس المنعكس على نفسه » أى الإحساس
بأنى أحس الإحساسات المختلفة ، والذي عن طريقه ندرك بكل
ما يخالطنا من أفكار ومشاعر ، أى كل ما تطلعنا عليه أجهزة
الإدراك المتباينة لدينا .

ومهما يكن من شيء ، فالوجدان العام - بالمفهوم الذى نعبه - هو وسيلتنا الشاملة والوحيدة إلى الدراية - بأى وجه من وجوه الدراية - بوجود ذواتنا ، ووجود أى شيء على الاطلاق ، سواء ضمن ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مبان لذواتنا .

فهو المصب الذى تتجمع فيه - ولا تتجمع إلا فيه - حصائل جميع المنافذ والعدسات وقرون الاستشعار وأجهزة الاستقبال التى لدينا ، الظاهرة منها والضمنية .

ومن « خامات » هذا المصدر الأوحى تتكون معرفتنا البشرية بالموجودات أيا كان نوع هذه المعرفة ، وأيا كانت أنواع وأقسام ومراتب الموجودات فى مراتبها ، وأيا كان ما تتحول إليه هذه « الخامات » من أبنية وتشكيلات من صنع قدراتنا المختلفة . وأيا كان استخدامنا لها ، كما نجدها ، أو بتصرف وتحويل .

وغن طريق هذا الوجدان الأقصى أو الأعم ، نجد وعينا بوجود ذواتنا ؛ على كل مستويات هذه الذات ، وبكل ما يعتمل فيها من حس باطن وظاهر ، وذن انفعال وتفكير ونزوع . وعن طريقه ندرى ما ندرية عما يحدث لنا وما يحدث فينا ، وما نحدثه نحن . فهو أرضية كل إدراكاتنا النفسية الظاهرة والباطنة ،

— ١٩٨ —

والحسية المعينة ، والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضربها من وهم ، وتخيّل ، وتصوّر ، وتأمل ، واستدلال ، وكل ما نصل إليه من الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أى موضوع هو عين إدراكنا لوجوده ممثلاً فى وجداننا العام ؛ على أى نحو من الأنحاء كان هذا الوجود : فرضياً ، أو وهمياً ، أو استدلالياً ، أو حدسياً ، أو محسوساً . كأنه الأرضية الوحيدة التى لاتنمو إلا فيها جميع الأشجار والأعشاب . أو الشاشنة الوحيدة التى تلاءم فيها امثالات الموجودات جميعاً .

وقد وجدنا - فى مفهومنا الانسانى للانسان - أن كل ما يتصل بالانسان فى سلوكه الباطن والظاهر ينقسم - كما يبدو فى وجداننا - إلى ذاتى ، وإلى موضوعى متجاوز للذاتية .

وكيفما يكون إدراك القائم بالادراك تكون مدركاته ، ولهذا نجد الموجودات - كما يطلعنا وجداننا عليها - إما ذاتية أيضاً وإما موضوعية ، بوجه الإجمال .

ولننظر أولاً فيما هو ذاتى إجمالاً ، وما هو موضوعى إجمالاً ؛ وفى الفارق الحاسم بين ما هو موجود ذاتى وما هو موجود موضوعى .

— ١٩٩ —

الموجود الذاتى — إجمالاً — هو كل ما ندرك من امتثاله
فى وجداننا أن وجوده منحصّر فى ذواتنا ، فوجوده بالنسبة لذواتنا
الفردية ، ولا يتعداها إلى الذوات الأخرى .

والموجود الموضوعى — إجمالاً — هو كل ما ندرك نحن
وغيرنا من البشر الأسوياء أنه موجود على نحو معين ، مستقلاً عن
ذواتنا ، سواء أكان هذا الإدراك حسياً أو عقلياً .

فإن أجد (أى أحس أو أدرك) أتى أرى شيئاً ، أو أسمعه ،
فهذا الوجدان فى حد ذاته لا يكسب هذا المنظور أو المسموع إلا
وجوداً ذاتياً ، أى بالنسبة لى فقط ؛ هو وجود امتثاله فى وجدانى .
فإن كان هذا المنظور أو المسموع منظوراً ومسموعاً لغيرى أيضاً
— إما مباشرة أو بأجهزة مساعدة — أو يمكن أن يكون
مسموعاً أو منظوراً لغيرى أيضاً على نفس الوجه ، أى تتطابق
امتثالاته فى وجدانانا ، فهو موجود موضوعياً ، على نحو ما يشير
امتثاله إلى ذلك .

وذلك ينصب على ما أجد أو أشعر أو أدرك أن امتثاله
يشير إلى أن له وجوده الخاص به ، مستقلاً عنى وعن سواى .

مما يفيدنى أن وجوده في مجال انتشار موضوعى أى مستقل عن مجال انتشارى الذاتى، وإن هذا المجال الموضوعى مشترك بينى وبين كل بشر سوى ، بحيث يدرك الوجود الموضوعى في مجال انتشاره هذا متى وجه انتباهه إليه ، بوسيلة الإدراك المناسبة لهذا الوجود .

وحين تقول « مجال انتشار مستقل عن ذاتى » ، لانعنى بذلك المجال المدرك بالاحساس فحسب ، بل كل مجال انتشار يمكن ادراكه بأى وسيلة ادراكية . فكل موجود يوجد في مجال الانتشار الملائم له . فإن كان موجوداً يدرك بالحواس ، فجال انتشاره حسى .

وإن كان موجوداً يدرك بالنظر العقلى ، فجال انتشاره عقلى أو نظرى .

فالموجودات المحسوسة المستقلة عن ذاتى لها وجودها الموضوعى، في مجال انتشارها حسب الحاسة أو الحواس التى تدرك بها، فالأضواء مجال انتشارها حسى سمعى ، والأضواء مجال انتشارها حسى بصرى . والروائح مجال انتشارها حسى شمى ، وهكذا .

وكذلك الموجودات المعنوية المجردة مجال انتشارها عقلى مجرد ، أى نظرى . فحين إدرك موجوداً رياضياً مثلاً ، ذا خصائص معينة ، نتيجة لاستدلال رياضى صحيح ، فهذا الموجود الرياضى

أيضاً له وجوده الموضوعي في مجال انتشار عقلي محض ، وهو موضوعي — ويكفي ، كي يكون موضوعياً — أن يسكون إدراك. سوى — من القادرين على التفكير النظري — لهذا الوجود ممكن ، متى وجه انتباهه العقلي إليه ، فيدركه على نحو ما أدركته أنا تماماً ، على نحو ما يدرك غيري الصوت الذي سمعته أو الشكل الذي رأيته . بل وأدق من هذا أيضاً ، لأن الأسماع والأبصار تتفاوت رهاقتها وقدرتها على الحبس الدقيق ، أما هذا الوجود العقلي فتى أدركه سوى أدركه إدراكاً تاماً لا تفاوت فيه ، كما أدركته أنا على وجه الدقة .

وهذه « الهوية » بين موضوعات الإدراك — حسية أو غير حسية — التي تحصل لذوات متباينة ، هي آية موضوعية الوجود واستقلاله عن كافة الذوات المدركة له ، أيا كان هذا الوجود .

أقول « الهوية » .. وهي غير التشابه أو التماثل . فقد أشعر أنا بمغص مثلاً ، ولكن وجود هذا المغص ذاتي محض ، أي ليس مستقلاً عن ذاتي ، فلا يحسبه غيري ، وإن أخذ به علماً . وقد يشعر غيري أيضاً بمغص مماثل في نفس الوقت — كأن يكون أكل مكي من طعام واحد — فيكون مغصه ذاتياً مجزئاً أيضاً ، خاص بذاته دون سواه ،

ولا يمكن أن أحس به ، وإن أحسست بمثله ، ففصله غير مفصلي ،
ولكل منا مفصله الذاتي . فبجاء أنتشار مفصل كل منا هو ذاته على
حدة . ومهما تماثلا فهما ليس مفصلاً واحداً ، بل هما متخارجان .
وتشابههما عرضي ، يمكن أن يكون أو لا يكون .

أما أن أرى شيئاً ، ويرى غيري ذلك الشيء ، فهنا «هوية»
واحدة للوجود الذي لدى كل منا امتثال له . أمتثال تماثل ولكن
لوضوع واحد ، أو موجود واحد مستقل عن كليتنا .

وكذلك المعنى الرياضي للثلاث المتساوي الأضلاع مثلاً ، مهما
تعددت ذوات مدركيه بقولهم ، فوضوع أدراكاتهم واحد ، وليس
الأمر مجرد تماثل في إدراكاتهم . فهذا المعنى الرياضي المعين موجود
إذن في مجال أنتشار موضوعي ملائم لنوع وجوده ، ومدركه
بالوسائل الإدراكية الملائمة لهذا المجال . وهو مجال أنتشار واحد
مهما تعدد مدركوه ، سواء أكانوا مدركين له فعلاً ، أو حريين أن
يدركوه متى وجهوا انتباههم الإدراكي للملائم له .

ونظير ذلك تماماً ما يتعلق بضوء ما ، أو صوت ما ، فله مجال
انتشاره الموضوعي الملائم ، وهو مجال واحد لكل من يدركونه
بالبصر أو بالسمع ، سواء أدركوه فعلاً بأبصارهم أو أسماعهم ، أو

— ٢٠٣ —

كانوا حريين أن يدركوه متى وجهوا انتباههم الإدراكي الملائم
إلى مجال انتشاره .

وفي الحالين ليس هناك تماثل في موضوع الإدراك ، بل هو
موضوع واحد ، مدرك لكثيرين .

أما الوجود الذاتي فلا يكون موضوعاً إلا للذات الواحدة
على حدة .

وهذا هو الفاصل بين وجود موضوعي ووجود ذاتي .

الحقيقة والوهم

الوجود الموضوعى إذن - بهذا المفهوم - ليس هو للوجود الجزئى المحسوس فحسب ، بل كل ما هو موضوع واحد مستقل بمجال إنتشاره عن جميع الذوات السوية القائمة بأدراكه أو التى يمكن أن تدركه بالوسيلة الملائمة لمجال إنتشاره ، وله كينونته الواحدة ذات الخصائص الواحدة ، مهما تعدد الأسوياء المدركون لها ، ويكون إدراكهم له على نفس الوجه .

هو التخارج الذى نسميه « المفارقة » إذن . فالوجود الموضوعى مفارق للذوات ، ويمثل موضوعاً واحد فى إمتثالات جميع الوجدانات مهما تعددت ، ولاستطيع هذه الوجدانات ألا تمتثله متى وجهت إليه التوجيه الملائم .

وهذه المفارقة هى فارق الوجود الموضوعى من الوجود الذاتى . وإدراكه يتم بذلك الجانب من وجداننا الذى يتجاوز ذواتنا ، أى بالجانب المختص بالموضوعية ، أى إدراك الموضوعات المفارقة ، لدى الإنسان .

ويمثل هذا الوجود الموضوعي إما في موجود جزئي ، أو في
أعراض لموجود جزئي ، أو في معنى كلي . ولكل موجود من
هذه الثلاثة مجال انتشار خاص به .

فالجانب الموضوعي من الإنسان هو القادر وحده على إدراك
هذه الموجودات المستقلة أو للفارقة ، سواء في ذلك ما تعلق بالجزئية
أو بالعرضية ، أو باستقصاء الخصائص الموضوعية ، أي « النظام
الكلي الباطن » الذي هو « مفهوم » أو « معنى كلي » أو « ماهية »
الموجود الموضوعي ، المفارق لذواتنا ، والتي هي منبع « السلوك
الذاتي للموجود » - إن جاز هذا التعبير .

فالموجود الموضوعي الحقيقي إذن « إكتشاف » يقوم به
الوجدان الانساني ، إكتشاف نعثر عليه ممثلاً في وجداننا أي أننا
« نجده » ، إما بالחס من حيث هو ظواهر محسوسة ، أو موجودات
جزئية ، أو نجده بالنظر أو الفكر النظري ، من حيث هو معنى
كلي مستغرق لظواهر الموجود المحسوس ، ومفارق لها في آن واحد .
نقول أننا « نجد » الموجود الموضوعي المفارق ، أي المستقل
بوجوده عن ذواتنا . ولوجوده « ذاتيته الخاصة به » . وإلى ذلك
يشير أمثاله لدينا . ولكن ألا « نوجد » نحن موجودات

- ٢٠٦ -

موضوعية إيجاداً في بعض الأحيان على الأقل ؟

هذا النعجان الذي به القهوة أمانى ؟ وهذه الطائرة التي أسمع
أزيزها من فوق وهي تهبط بالنزول في المطار القريب ؟ وذلك المطار
نفسه ؟ وهذا البيت الذي أسكنه ، ومثله سائر البيوت ؟ أليست
هذه كلها أمثلة قليلة من ملايين الأشياء ، وهي موجودات موضوعية
« نوجدتها » نحن ، ولولانا لما وجدت ؟ فهل يكفي أن نقول عن
الموجودات أننا « نوجدتها » ؟

إنها موجودات موضوعية ، ومعيار موضوعيتها - أو آية
موضوعيتها - ليس « من (أو ما) الذي أوجدتها » ، بل إن جميع
الذوات السوية يمكن أن « تيجادها » على نفس الوجه . فنحن هنا
بصدد تقرير « الوجود » لا بصدد « مصدر هذا الوجود » أو
« عملية الإيجاد » .

بل إن الموجود الذاتي أيضاً « نجده » في وجداننا ، وبذلك
نقول انه موجود ، ولكنه ليس موضوعياً لأن وجوده - كما يشير
إلى ذلك وجداننا نفسه - لا يعتمدى ذواتنا . فالألم أو الخوف
أو القلق أو الرغبة « نيجادها » في وجداننا ، فهي إذن « موجودات »
من حيث أننا « نيجادها » ، ولكن وجودها خاص بالذات التي

توجد فيها بحسب ، ومجال إنتشارها ذاتى وليس موضوعياً . وإن كانت لما « مظاهر » بادية لغيرنا ، فهذه المظاهر وجودها موضوعى بما هى مظاهر ، أما الشعور نفسه فيظل ذاتياً محضاً ، خاصاً بوجودان من يخامره هذا الشعور ، دون سائر الوجدانات .

— أليست عيني محمرة ؟

— بلى . محمرة جداً .

— أتؤلنى ؟

— هذا أمر لا يستطيع أن يعرفه على حقيقته سواك .

فالأحرار مظهر موضوعى ، أى أنه موجود موضوعى ، أما الألم فشعور ذاتى ، أى موجود ذاتى ، ولكل من هذين مجال إنتشاره اللام ، فإما مجال إنتشار ذاتى ، وإما مجال إنتشار موضوعى .

وقد أتألم ، والألم موجود ذاتى ، وأصبح من الألم ، فصياحى - وأنا الذى أوجدته - موجود موضوعى . ولكنه ليس موضوعياً لأنى أوجدته ، وليس إيجادى له يجاعله ذاتياً . فهو موجود موضوعى بحكم أنه صوت موجود يسمعه كل الأسوياء ، أو يمكن

— ٣٠٨ —

أن يسمعه ، و« يحدونه » مستعلا عن ذواتهم ، وعن ذاتي ، من حيث هو صوت ، سواء في ذلك الصراخ - من حيث هو سامع أيضا - وسائر الذوات التي يمكن أن نسمعه ..

ولكن سواء أ كان الموجود ذاتيا أو موضوعيا ، أليس من الجائز أن يكون وهما ، لاحقيقة له ، ويمثاله الوهم حقيقيا ؟
ألا تترحم الألم - إذا كنا في حالة عصبية معينة - في جزء معين من أجزاء جسمنا .. كمن يصابون أحيانا بشلل وظيفي ، أو عي وظيفي ، يثبت بالفحص أن لا أسباب عضوية له ؟ ألا تتوهم في الظلام أن اثوب المعلق على الشجوب شخص منتصب أمام الفراش يريد بنا سوء ؟ ونجزم أنه موجود حقيق ، فنذعر ، ونهجم بالصراخ - أحيانا - فلا يخرج من خلو قنا صوت ، وننتصب عرقا باردا ؟

وليس وجود الألم في حد ذاته - في الحالة الأولى - وهما ، بل هو ألم موجود في وجداننا فعلا ، ولكن سببه أو مصدره هو الذي يتعلق به التساؤل : أهو حقيق ، أي هل له وجود موضوعي يكشفه الطبيب الفاحص أم لا . وليس « وجود » الخوف في الحالة الثانية

— ٢٠٩ —

ومهما ، بل هو خوف حقيقى جداً ، ولكن الوهم متعلق بمصدره ،
لأننا متى أضياء النور فى المخدع - أو تسلل إليه نور الفجر -
تتحققنا أنه لا لص هناك ، وإنما هو ثوب من أثوابنا مدلى من
المشجب ، الذى كان أحد أهل البيت قد نقله - بدون علمنا - من
موضعه المعتاد إلى قرب الفراش .

الوهم الذى مصدره خطأ الحواس ، يصححه إحساس آخر هو
المختص مباشرة بالموضوع . فالقلم الذى فى كوب مملوء إلى منتصفه
بالماء يبدو مكسوراً عند سطح الماء ، ولكن خطأ - أو خداع -
البصر يصححه البصر إذا أخرجنا القلم من الماء ، أو يصححه اللمس ،
لأن البصر ينوب عن حاسة اللمس ، على بعد . وإذا نظرت إلى بناء
بعيد ضخيم ، رأيت أقصاه أضيق نوافذاً وطوايق من أدناه ، ذلك
أن العين تقوم مقام اللمس عن بعد ؛ فإذا دنوت من البناء دنوا
كافياً تصحح الوهم ، وإذا قمت بالقياس الفعلى - وهو أداة لمسية -
تصحح الوهم .

والوهم الذى مصدره « التأويل » أو الحكم على الحسوسات ،
يصححه حكم آخر بعد توفر مزيد من الأدلة ، كما فى حالة الشوب
للعاق فى الظلام ، فقد « أولناه » على أن بداخله شخصاً ، ولا شخص هناك .
(م ١٤ - مفهوم)

ولكن . . .

أليس الحكم الخاطئ — الذى هو مصدر الوم وقوامه —
« موجوداً » أيضاً ؟

والحس الخاطئ أو الخادع — الذى هو مصدر الوم وموضوعه —
أليس « موجوداً » أيضاً ؟

موجودان هما ، مادتهما وجدانها فى وجداننا . ولكنهما
موجودان ذاتيان من حيث هما موضوعان للوجدان ، أى امتثالان
فيه . وهما ككل الموجودات الذاتية عارضان ، فهما على كل حال
ليسا موجودين موضوعيين ، بل تتم إزالة الوم بالرجوع إلى معيار
كل موضوعية ممكنة ، وهو استقلال الموجود بوجوده عن جميع
الذوات ، فلم يكن ما ظنناه فى الظلام شيئاً ، فالشخص « الموضوعى »
لم يكن موجوداً ، وإنما الموجود شخص وهى . ونحن أول من
نعرف أننا كنا واهمين ، متى تبسّر لنا استخدام معيار كل موضوعية
للموجود ، واتضح لنا ان هذا المعيار غير متوفر الأركان فى هذه
الحالة ، فالموجود بالتالى ليس موضوعياً ، بل هو وهم . فالموجود
الموضوعى لا بد أن يكون « هو هو » بالنسبة لجميع الأسوياء
المدركين له .

والاستدلال العقلى يصحح معطيات الحواس أيضاً ، فهو الذى
يطلع « جميع الأسوياء القادرين على إدراك الاستدلالات » على أن
الشمس ليست فى حجم القرص ، وأن القمر ليس فى حجم قرص
أصغر ، وأن النجوم ليست قناديل ضئيلة كما تبديها لنا الحواس .
ويكون المدرك بالاستدلال موجوداً موضوعياً ، لأن جميع الأسرياء
يدركونه واحداً هو هو ، على نفس الوجه .

وفى حالة الوهم لا يكون ما نجده فى وجداننا سوى موجود
ذاتى « أسقطناه » على مجال انتشار موضوعى ، فخلنا له وجوداً
موضوعياً ، وهو غير موجود أصلاً ، أو خلنا له وجوداً موضوعياً
على نحو معين ، ووجوده الموضوعى على نحو آخر ، يطلعنا عليه
تصحيح الحواس بعضها لبعض ، أو الاستدلال العقلى .

وبتمّ التيقن من الوجود الموضوعى بالوسائل الموضوعية ، التى
تفرق بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى ، أى بين الوهم والحقيقة .
وقوام الموضوعية هو صمة « مفارقة » الوجود لجميع الذوات ،
أى استقلاله عنها .

والخطأ والوهم واحد ، لأنه توهم وجود موضوعى معين لما ليس
موجوداً موضوعياً — أى مفارقة لذواتنا — على هذا الوجه المعين .

فالخطأ أو الوهم قد يتعلق بالموجـود كله ، أو بوجه من أوجه وجوده ، كاللجم أو اللمس ، أو الشكل ، أو أى صفة أخرى حسية أو معقولة .

ويستوى فى ذلك أن تتوهم الجبل ثعباناً—وإن كان فزعك واحداً فى الحالتين — وهو موجود ذاتى خاص بالواهم أو جماعة الواهمين ـ موجوداً « ذاتياً » حقيقة لدى كل ذات وقعت فى هذا الخطأ فى الحكم على الموجود الموضوعى المفارق لجميع الذات (وهو الجبل المظنون انه ثعبان) . كما يستوى أن تخطئ فى عملية رياضية ، فتظن للثلاث أربع زوايا ، أو إن مجموع $2 + 5 = 8$ — أو أكثر من ذلك أو أقل — فالخطأ هنا وهم ، بمعنى أنه أسقط على مجال الانتشار المفارق للذات موجوداً لا وجود له إلا ذاتياً . وربما راجع غيرك العملية ـ وسط عمليات مطولة ـ فلم يتنبه للخطأ ، فيسكون خبطه هو أيضاً ـ أو توهمه ـ راجعاً إلى إسقاط هذا الموجود الذاتى على مجال انتشار مفارق للذات ، نخاله موجوداً موضوعياً ، مع أن الموجود الموضوعى على خلاف ذلك .

ويمكن بنا هنا أن نعيد تذكير القارئ بما قلناه قبل ذلك ، من أن الموجود العقلى ليس ذاتياً ، بل هو موجود موضوعى بمعيار

— ٢١٣ —

الموضوعية الذى ذكرناه ، وإنما الذاتى هو مجرد وجدانه ، أى كونه
ممتثلا فى وجداننا العام ، وهى الأرضية الذاتية العامة لكل مدركاتنا ،
ولكن الامتثال متعلق هنا لا بوجود ذاتى ، بل بوجود
موضوعى مفارق لجميع الذوات السوية القادرة على الإدراك العقلى
النظرى .

وبالمثل ، الموجود المحسوس موجود موضوعى يشير إليه امتثاله
فى وجداننا الذاتى العام .

فالوهم أو الخطأ الحسى والاستدلالى وصفهما واحد إذن .
وهو إسقاط الموجود الذاتى المحض على مجال انتشار مفارق - أى
موضوعى - مع أن الموجود المفارق للذوات - أى الموضوعى -
خلاف ذلك .

وبذلك نجد أن « المفارقة للذات » - هنا أيضا - آية
الموضوعية فى المفهوم الإنسانى للوجود ، كما كانت آية الموضوعية
فى المفهوم الإنسانى للإنسان ، وإلها المرجع فى التفريق بين الحقيقة
والوهم أو الخطأ ، فيما يتعلق بالوجود .

الوجدان والموجود

الوجدان العام للمرء هو مجال الانتشار الذاتى (لأنه خاص بذلك المرء) الشامل العام لكل الامثالات . فالامثالات بهذا موجودات ذاتية من حيث أن مجال انتشارها هو الوجدان الذى تمتثل فيه .

وهذه الأرضية العامة لوعينا بجميع أنواعه ودرجاته يمكن تقسيم أمثالاتها— أى الموجودات التى نجدتها فيها— إلى قسمين رئيسيين :

(١) موجودات ذاتية ، يشير امثالها إلى أنها خاصة بذواتنا كالشاعر ، ولا وجدان أو امثال لها كما هى لدى غيرنا .

(٢) موجودات موضوعية يشير امثالها إلى أنها ذات مجال انتشار مفارق لذواتنا ، وأنها واحدة بالنسبة لكل من يمثلونها فى وجداناتهم . وإن كان قد يترتب على امثالها الموضوعى إحساس خاص من نفور أو تلهذ أو ما إلى ذلك لدى كل ذات على حدة . ومعيار موضوعية أى موجود أن يدركه جميع الاسوياء موجودا واحداً فى حد ذاته وعلى نفس الوجه ، بصرف النظر عما يترتب على هذا الادراك « التقريرى » المحض من مشاعر ذاتية .

ومجال الانتشار الموضوعى له نوعان من الامثالات فى وجداننا .

١ — امثالات تشير إلى موضوعات للحس والادراك الحسى . وهذه الموضوعات (أو اللوجوات) تتجاوز الذات ، لأنها فى مجال انتشار مبين للذات ، أى مفارق لها ، وإن اشترك المرء فى هذا المجال بعينه ، من حيث وجوده المحسوس والحاس . فأنا أدرك وجود شخصك معى مستقلاً عنى ، وأدرك وجود القلم والورق مستقائين عنى ، ولكننا جميعاً — أنا وأنت والورق والقلم — مشتركون فى مجال انتشار واحد ، هو مجال انتشار مفارق أى موضوعى ، لانه مفارق لمجال انتشارى الذاتى الخاص بمشاعرى واحساساتى دون سواى .

والوجودات الموضوعية من هذا القبيل — مثلى ومثلك ومثل الورق والقلم — موجودات « جزئية » ، فى مجال انتشار موضوعى ، لأنه مستقل عن جميع الذوات ، بمعنى أنه ليس خاصاً بذات معينة ، وشامل لها جميعاً ، لأنها جميعاً مشتركة فيه .

٢ — وامثالات لموضوعات التفكير النظرى أو التعقل ، الذى هو ممثل الموضوعية بالاطلاق فى المرء ، لأنه يتجاوز للذات والذاتية

— ٢١٦ —

مما - كما يتنا ذلك في المفهوم الإنسانى للإنسان - فالمرء لا يتعامل مع الموجود العقلى بقصد الانتفع الذاتى به ، أو أتقاء ضرره أو اجتنابه - أى لأغراض ذاتية أساساً ، بل لغرض موضوعى محض ، هو الفهم أو الادراك التقريرى المجرد من الاهواء الذاتية .

وليس معنى هذا أن الادراك الموضوعى لا يمكن أن يترتب عليه احساس أو سلوك ذاتى ، بل معناه أنه - بما هو إدراك موضوعى - متميز عن كل الذاتيات التى تترتب عليه . لأن الذاتيات متغيرة حسب كل ذات ، وبحسب ظروفها . أما الادراك بما هو موضوعى فلا يتغير بتغير الأشخاص أو تغير ظروفهم .

فالوجود العقلى موضوعى مستقل مفارق للذات الانفعالية والحاسة تماماً بما هو موضوعى . سواء أكان الادراك الموضوعى موجود جزئى حسى ، أو موجود كلى عقلى : فلكل منهما مجال انتشاره المستقل عن الذات ، وكل منهما واحد مهمما تعددت الذوات المدركة له ، وكل ما فى الامر أن مجال انتشار الموجود الموضوعى المحسوس مجال انتشار موضوعى جزئى ، أى لا توجد فيه إلا موجودات جزئية أو فردية . وأن مجال انتشار الموجود الموضوعى العقول مجال انتشار موضوعى كلى ، أى لا توجد فيه إلا موجودات هى معان كلية غير جزئية .

وهكذا نجد لدينا ثلاثة مجالات انتشار للموجودات :

١ — مجال انتشار ذاتى خاص أو فردى ، موجوداته
إحساسات خاصة .

٢ — مجال انتشار موضوعى جزئى مفارق لمجال الانتشار الذاتى
توجد فيه الكائنات الجزئية وظواهرها وأطوارها ، وهو مجال
انتشار مستغرق لأفرادها .

٣ — مجال انتشار موضوعى كلى ، توجد فيه المعانى الكلية ، وهو
مجال انتشار مفارق للجاليين السابقين ومستغرق لهما .

فالتفكير النظرى — كما ذكرنا فى المفهوم الإنسانى للانسان —
لا يتعامل إلا بالرموز الكلية المفارقة المستغرقة للجزئيات . وهذه
الرموز تدل امتثالها على موجودات كلية مفارقة ، هى المعانى
الكلية التى تتمثل فى الموضوعات الجزئية ، أى الموجودات الموضوعية
الجزئية بكل ظواهرها ، ولكنها ليست أحداً من هذه الموجودات
الجزئية ، أى أنها كلية ، ومفارقة بماهى كلية .

ورب سائل يسأل :

مادام كل امتثال فى الوجدان يشير إلى موجود ، فهذه المعانى
الكلية — مادامت لها امتثالات فى الوجدان — موجودات . ولكن
أهى موجودات موضوعية حقاً وليست ذاتية ؟

والمرجع في هذا إلى المعيار العام للموضوعية الذي أسلفنا ذكره .
وهو كون الوجود مستقلاً عن الذوات المدركة له ، وكونه واحداً
بهويته مهما تعددت امثالاته بعدد الوجدانات التي يمثل فيها .
وكل امتثال فهو ذاتي بما هو امتثال ، ولكنه حين يشير أو
يتعلق بوجود غير ذاتي ، مفارق لجميع الذوات ، قابل للإدراك
بواسطة - مادامت سوية - فوضوعه موجود موضوعي مفارق للذات .
« تجده » جميع الذوات السوية ممثلة في وجداناتها كلها ووجهت
انتباهها الإدراكي الملائم له إليه .

وكذلك الحال في المعاني الكلية المفارقة لفرداتها الجزئية :
امتثالها - ككل امتثال ، ولا حيلة في هذا - ذاتي ، ولكنه متعلق
بموضوعات - أي موجودات - مفارقة لذواتنا ، وكل موجود منها
هو واحد بعينه مهما تعددت امثالاته بتعدد الذوات السوية
المدركة له ، ولا يمكن ألا تدركه على هذا النحو إذا وجهت انتباهها
الإدراكي الملائم له - أي العقلي - إليه . ف مجال انتشار هذه المعاني
الكلية موضوعي غير ذاتي أيضاً ، ولكن مجال انتشار العقولات
موضوعي كلي مستغرق للجزئيات مفارق لها جميعاً ، في حين أن
مجال انتشار المحسوسات موضوعي جزئي ، ووجود كل موجود فيه
خاص بذاته غير مستغرق لما عداه .

ونلاحظ أن الموجودات الموضوعية الجزئية (الحسوسات)
 يمكن أن تكون موضوعا (خامة) للتعقل — والعكس غير ممكن —
 والتعقل يدرك الجزئيات من حيث هي مندرجة فيه تحت معانيها
 الكلية المارقة .

وهي معان لا يوجد لها العقل إيجادا كيفما شاء ، بل في فطرته أن
 « يجدها » أو « يكتشفها » متمثلة في الموجودات الموضوعية الجزئية .
 فليس « التجريد » إيجاداً حراً ، بل هو استخراج كامن كان
 موجوداً ولكنه كامن ، فالتجريد هو المبرر أو « الفنطرة » أو
 « الجسر » الذي يمتاز به ما هو موضوعي جزئي وجوده الذاتي
 أو الفردى الجزئي ، ومجال انتشاره الموضوعي الجزئي ، ليدخل في
 مجال انتشار كلي مفارق لكل ما هو جزئي . يدخل فيه لا بحدته
 أو كينونته الجزئية ، بل بكينونة معقواه ، أي صارت كلية .

ولما كان المعنى المقول موضوعيا كليا ، فهو واحد مهما تعددت
 مفرداته الجزئية المندرجة تحته . وبالتالي يكون ما في كل جزئي من
 معناه الكلي إنما هو « تعبير » هذا الكيان الجزئي عن هذا المعنى
 الكلي على المستوى الجزئي ، وبقدر ما يسمح به هذا المستوى . بحيث
 يمثل الجزئي المعنى الكلي بتمامه ، من غير أن ينحصر فيه هذا المعنى الكلي .

فكأنما الأفراد أو الكيانات الجزئية من نوع معين انعكاسات شتى
لشعاع واحد . أو صور شتى لشيء واحد في مرآيا شتى .

فالعقل إذن لا يعرف الجزئي بما هو جزئي ، بل يتعرف فيه على
معناه الكلي ، أو مفهومه ، أو قانونه الداخلي . .

فالوجود العقول المحض — وهو كلي مفارق مستغرق — هو
المعنى الكلي ، وهو الوجود دون سواه في مجال الانتشار العقول .
وما نجده في وجداناتنا هو أمثالات هذا الوجود ، وهو موجود
واحد مهما تعددت أمثالاته ، ونتائج أبنية هذه الموجودات
بالاستدلال موجودات موضوعية أيضاً لأنها واحدة لدى
جميع الأسوياء .

المعابر ومجالات الانتشار

آية الموضوعية واحدة في الوجود الجزئي والوجود الكلي .
ولكن اكل منهما مجال انتشاره الملائم لوجوده . فانت لاتجد الوجود
الجزئي في مجال الانتشار الكلي ، بل تجده حيث يوجد فعلا ، أى
في مجال الانتشار الجزئي ، الزماني المكاني . ولاتجد الوجود الكلي
في مجال الانتشار الجزئي ، وإن وجدت هناك « تعبيراً » عن هذا
الوجود الكلي في المستوى الجزئي ، متمثلا في الوجود الجزئي نفسه ،
بل تجده حيث يوجد فعلا : أى في مجال الانتشار الكلي المفارق
لكل جزئي ، وإن استغرق كل جزئي معبر عنه .

والكلي لا يتعدد بتعدد التعبيرات الجزئية عنه ، أو بتعدد
تجلياته في المستوى الجزئي ، فانت لا تدركه الا بعقلك الموضوعي ،
المتجاوز للذات والذاتية ، ولا تتعامل معه إلا بعقلك الموضوعي ،
ومن حيث هو كلي ، لا من حيث هو متمثل في جزئي .

فالعني الكلي هو الوجود بما هو معقول ، أى بما هو موضوع
للعقل الموضوعي الكلي النظري المفارق للحس الجزئي . فهو الوجود
معقولا ، وهو الوجود المعقول دون سواء . ولا يمكن أن يكون
مستغرقا في الوجود الجزئي ، وإن استغرق هو الوجود الجزئي .

فالفارقة هنا تامة . ولا وجه للاعتراض بأن ذلك من شأنه أن ينشئ ازدواجا في الموجودات ، لأن الازدواج قائم فعلا في المفهوم الانساني للانسان . فهو ازدواج لا تترتب عليه مشكلة من أى نوع بالنسبة للانسان . فازدواج الوجود عموما في مستويين أحدهما كلي وآخر جزئى ، يقابل ازدواج وجود المرء في مستوى حسى جزئى ، ومستوى نظرى كلي .

وكما يكون الادراك تكون المدركات . فان كان الادراك احساسا جزئيا فالمدرك محسوس جزئى ، وإلا لما أدركه الاحساس . وإن كان الادراك تعقلا كليا ، فالمدرك معقول كلي ، وإلا لما أدركه العقل .

والمرء موجود واحد له مستويان أو مجالان انتشار ، والوجود إجمالا واحد ، ولكن له - بما هو موضوع الادراك البشرى - مستويين ، كل مستوى منهما يقابل بمجال انتشاره المستوى الملائم له من الادراك .

وفى كل من هذين المجالين موجودات لا يمكن أن تكون فى هذا المجال الا على هذا النحو . فبجال الوجود الكلى الموضوعى

المفارق موجوداته كلية مفارقة ، ومجال الانتشار الموضوعى الجزئى
موجوداته جزئية مستغرقة فى الموجودات الكلية .

فكيفما يكون الموجود يكون مجال انتشاره ولا يمكن أن
تجده إلا فيه .

والموجود الكلى موضوع للموجود الكلى ، لا يخرج عن نطاقه
المستغرق ، ولكن الموجود الكلى ليس موضوعا للجزئى الذى يمثله
أو يعبر عنه بدرجات متفاوتة .

ونقول أن هذا الازدواج لا ترتب عليه مشكلة من أى نوع
للإنسان ، لأنه لا يحتاج إلى ازدواج فى الحيز أو المكان . فمجال
انتشار الموجودات الكلية مفارق للزمان والمكان ، وإن كان
مستغرقا لكل الجزئيات الموجودة فيهما .

فلا ازدواج هنا ليس ازدواج موجودات كما هى ، بل ازدواج
مستوى ، والمفارق منهما مستغرق للآخر ، ولا يترتب عليه تكرار
بمخالفته وتفصيلاته وتمحيظه وتماقبه الزمنى ، فذلك لا موجب له ،
وهو غير مطلوب ، بل هو ازدواج له موجه من حيث المستويات ،
لازدواج مستوي الإدراك والوجود فى الإنسان . فالمرء الواحد

— ٢٢٤ —

موجود عقلى — أى فى مجال الانتشار العقلى الكلى بما هو عاقل -
وموجود حسى - بما هو فى مجال الانتشار الحسى الجزئى بما هو
كائن حى - فلا الاحساس فى الانسان يدرك الموجود الكلى ، ولا
الكلى فيه يدرك الموجود الجزئى بما هو جزئى .

والموجود فى أى من مجالى الانتشار هو ما تجده ، وإن خيل
اليك أحياناً أنك توجده أو تخترعه . فهو ليس موجوداً إلا لقيامه
فى مجال انتشاره الملائم له ، جزئياً كان أو كلياً ومحسوساً كان أو
معقولا ، بصرف النظر عن كل العمليات المؤدية لوجوده هناك .

أنت تصنع قطعة الأنثا ، أو تؤلف موسيقى أو تكتب
خطاباً ، وتعلم أن ذلك ما كان ليوجد لولا أنك أوجدته . ولكن
وجود هذه الأشياء - متى أوجدتها - موضوعى مستقل عنك
أشبه بالثمرة التى تنتجها الشجرة ، أو الوليد الذى تضمه أمه ، ولكن
الثمرة والوليد - بعد وجودها - مستقلان بوجودها الخاص بهما عن
الشجرة وعملياتها ، وعن الأم وأجهزة الخصوبة والانجاب فيها .

وأنت تقوم بعمليات استدلالية عقلية ، تنتهى إلى نتيجة لم
تكن معلومة لك من قبل . ولكن هذه النتيجة متى وصلت إليها
موجود عقلى موضوعى متميز عن عمليات تفكيرك ، وملزومة لك

بكل خصائصها ، وملازمة كذلك لكل العقول السوية القادرة على
على الاستدلال والادراك النظرى .

وأية موضوعية الموجودات العقلية التى نجد بها بالاستدلال ، أن
كل العقلاء الاسوياء لا بد أن يجدوها بعينها وحذافيرها ، إذا
سلكوا نفس الطريق الاستدلالي المفضى إليها .

والمسكات ومبادئ الاستدلال واحدة ومتشابهة لدى كل
الاسوياء ، ولكن الموجودات العقلية التى يصلون إليها بالاستدلال
المتشابهة ليست متعددة متشابهة ، بل هى ذات هوية واحدة تماماً ،
مهما تعدد المستدلون عليها . كما أن الموجود المحسوس واحد بعينه
مهما تعدد مدركوه بحواسهم .

فآية الموضوعية إذن واحدة ، ومعيارها واحد ، سواء فى
الموجودات الحسية أو الموجودات العقلية .

وكل الفرق بين الموجود المحسوس والموجود العقول —
وكلاهما موضوعى مفارق لجميع الذات ، وإن كان موضوعاً
لامتثاليتها — أن مجال إنتشار الموجود المحسوس موضوعى جزئى ،
ومجال إنتشار الموجود العقول موضوعى كلى .

كلاهما مجال انتشاره موضوعى ، مفارق للذات التى تنفرد
بمجال انتشارها الذاتى فى مقابل هذين المجالين الموضوعيين .

— ٢٢٦ —

وقد رأينا ماهو ذاتى فى المفهوم الإنسانى للإنسان يمتثل لتحقيق الوحدة التكاملية للإنسان ، يتجاوز ذاتيته - بقوة التتمص الوجدانى لبدأ العقل الموضوعى ، وهو الموضوعية المطلقة - على جسر أو معبر ، هو « موضعة » النزوع والسلوك أو الفعل ، الذى هو جزئى محسوس حتما ، بأن يقدو « معبراً » قدر الامكان عما هو موضوعى بالإطلاق . فهذا « التعبير » إنما هو جسر أو معبر أو قنطرة ، يخرج به الإنسان من مأزق ازدواج تكوينه .

فهل نجد — مقابل هذا الجسر أو المعبر فى المفهوم الانسانى للإنسانى - جسراً مماثلاً فى المفهوم الانسانى للوجود ؟
أقول نجده بلا ريب :

نجده فى جميع أنواع « التعبير الخاص » لدى الانسان . فلئن كان « التعبير » بالسلوك هو الجسر إلى التوضع والتحليل على إيجاد وحدة تكاملية بين السلوك أو الفعل الجزئى والتعقلى الكلى ، أو بين الذاتى والموضوعى ، فإن التعبير بالفن فى جميع فروع وأشكاله ، أو « التعبير » بالصوت أو الايماء أو الحركة ، أو بالصنع والأداء لأى عمل ، هو الجسر الذى يتجاوز به ما هو ذاتى جزئى

«ذاتية الجزئية ليعبر بهذه الاشكال عن موضوعية جزئية محسوسة ،
تغطي هذه الاشكال بصيرورتها موضوعية مفارقة للذات ، تعبر
بموضوعيتها الجزئية عما هو ذاتي ، وهو النزوع أو الشعور
إلى جميع المشاعر موجودات ذاتية ولا تتجاوزها — بما هي مشاعر —
لذات صاحبها ، ولكن صاحبها إذا «ماعتبر» عنها أى تعبير محسوس ،
صاحب هذا التعبير المحسوس مجسداً — بدرجات متفاوتة — للاحاساس
الذاتى ، وهو فى الوقت نفسه موجود موضوعى ، فى مجال إنتشار
مستقل عن الذات ، ومدرك من جميع الاسوياء بما هو محسوس ،
ويترجمون تعبيره عن ذات صاحبه ، أى مشاعره الذاتية . فالتعبير هو
المعادل موضوعياً للاحاساس .

ينطبق هذا على الصرخة والابمءة ، وعلى التعبير بالفنون
التشكيلية وفنون القول والموسيقى . فالتعبير هنا موضوعة لما هو ذاتي
فى نطاق الوجود ، إجتاز بها الموجود الذاتى (المشاعر الذاتية)
ذاتية إلى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى .

وبذلك يقوم الجسر بين مجال انتشار الموجود الذاتى ومجال
انتشار الموجود الموضوعى الجزئى .

وكل موجود موضوعي جزئي ، فهو معبر بوجوده الجزئي عن

— ٢٢٨ —

موجود كلي موضوعي، مدرك بالعقل . وبذلك يصبح « التعبير »
المحسوس عما هو موجود في مجال انتشار ذاتي خاص بصاحبه حلقة
الاتصال بين كل مجالات الانتشار : من الذاتي الفردي ، إلى
الجزئي الموضوعي ، إلى الموضوعي الكلي ، حيث تحول به ما هو
ذاتي إلى ما هو موضوعي .

هذا إذن هو الجسر من الذاتي إلى الموضوعي ، ومن الجزئي
إلى الكلي .

أوليس هناك جسر آخر ، من الكلي إلى الجزئي ؟

نقول إن هذا الجسر موجود .

إنه الاختراع !

فالاختراع تعبير في مجال الانتشار الموضوعي الجزئي المحسوس
عما هو موضوعي كلي معقول .

فهذه الطائرة التي أرادنا تمر من فوق في طريقها من المطار القريب
إلى بلد بعيد أيا كان ، وهذا الصاروخ المتجه إلى القمر أو الزهرة أو
المريخ ، بل هذه الآنية من البلاستيك - وهو مادة صناعية لا وجود
لها في الطبيعة - وهذا الثوب الجميل الذي ترتديه المرأة المعاصرة من
الخيوط الصناعية : هذه كلها اختراعات أوجدت موجودات

- ٢٢٩ -

موضوعية جزئية لم تكن موجودة قبل اختراعها . واختراع الإنسان لها هو الذى جعلها موجودة . ولو لم ينجح اختراعه لما وجدت !

ولكن ماذا تمثل الاختراعات ؟

إنها « تعبير » كالن مثلاً فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى ، ولكنه ليس تعبيراً عن احساس ذاتى ، بل عن إدراكات موضوعية كلية ، هى موجودات موضوعية كلية ، وهى القوانين الطبيعية ، مطبقة على المستوى الموضوعى الجزئى ، بحيث يعبر هذا الموجود الموضوعى الجزئى عن تلك الموجودات الموضوعية الكلية .

فهنالك إذن قنطرتان أو جسران :

جسر التعبير الفنى أو الحركى أو الصوتى وما أشبه عما هو ذاتى محض فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . وجسر الاختراع الذى يعبر فيما هو موضوعى جزئى عما هو موضوعى كلى .

والحصيلة فى الحالىين فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى أى المحسوس ، والمعبر عنه فى إحدى الحالتين موجود فى مجال الانتشار الذاتى ، وفى الأخرى موجود فى مجال الانتشار الموضوعى الكلى .

مستويات الوجود

مجالات ثلاثة للانتشار تدلنا عليها امثالات الوجدان العام ،
الذى هو مجال الانتشار البشرى الأشمل الأعم ، الذى لاسبيل لنا
إلى المعرفة بكل أنواعها إلا من خلاله وعن طريقه ، ولا حيلة لامرئ
فى هذا .

والمجالات الثلاثة للانتشار هى : مجال انتشار ذاتى خاص
باحساسات المرء ومشاعره التى هى موجودات ذاتية محض . ومجال
إنتشار موضوعى جزئى للموجودات الجزئية المحسوسة بالحس الخارجى
والادراك الحسى . ومجال انتشار موضوعى كلى للموجودات الكمية
المدركة بالفكر النظرى .

ولكن هل كل مجال انتشار من هذه الثلاثة له مستوى
واحد ؟

وبعبارة أخرى :

هل جميع الموجودات فى كل مجال منها فى مستوى واحد ؟
فى حسابنى أن الموجودات الذاتية الخاصة بالمرء تنقسم إلى
مستويين ، أحدهما الاحساسات والمشاعر الأولية البسيطة كالألم

واللذة والارتياح والنفور ، وهى فى مستوى تلقائى عفى لا تخاطبه
 عمليات فكرية . أما المركب منها كأحلام اليقظة والنم ، والتخيلات
 العفوية والمقصودة ، والأسى المصحوب بتخيلات لما سيكون أو
 إسترجاع لما كان وما إلى ذلك ، فهى موجودات ذاتية مركبة
 متفاوتة التليف والتعقيد ، ولذا فهى فى مستوى ذاتى آخر غير
 مستوى الاحساسات والمشاعر البسيطة ، وهو مستوى يشارك فيه
 التفكير الاحساس والانفعال ، مما يؤدى إلى « تركيبات » أو
 « صيغ » لها نوع من المنطق الخاص الذى يربط المقدمات بالنتائج
 على نحو ما ، هو « منطق العواطف أو الانفعالات » . ولنا أن
 نسمى هذا المستوى الذاتى المعقد مستوى « المشاعر المعقنة » ، بسبب
 ما يخاطبها ويربط بين عناصرها من التفكير الذى يقوم فيها بدور
 متفاوت الأهمية . وهذه « المشاعر المعقنة » لا نظير لها عند الحيوان ،
 بسبب الدور الذى يمارسه العقل ، وهو إنسانى محض .



وفىما يتعلق بمجال الانتشار الموضوعى الجزئى ، أى مجال
 انتشار الموجودات الموضوعية المحسوسة ، فلدينا مستوى للمحسوسات
 البسيطة العارضة ، ومستوى للمحسوسات المركبة من عدد من هذه
 المحسوسات البسيطة .

والموجودات المحسوسة البسيطة هى ظواهر وأعراض أو أحوال

وصفات وأطوار يطلعنا الحس الخارجى عليها مرتبطة بكيان واحد محسوس ، هو كيان الشيء المتحيز فى المكان .

فها هنا أيضاً مستويان للوجود ، أحدهما الوجود العارض أو التابع أو المتعلق ، والآخر هو الكيان ذو الوحدة الذى تتعلق به هذه العوارض ، فهى بمثابة حوادث تحدث له أو صفات يتصف بها . وهى متغيرة وغير متماسكة ، فقد يعارض بعضها بعضاً وبينها تداول ، أما هو فمتماسك رغم تداولها هذا .

والكيان وعوارضه يكونان معاً تركيباً أو صيغة واحدة ، بفضل وحدة هذا الكيان ، برغم كل ما يعتريه ويتداوله من هذه الأعراض البسيطة ، وإن غيرت بعضها هذا الكيان تغييراً عميقاً فى بعض الأحيان . فورقة الشجرة خضراء ، وهذه الخضرة موجودة حسى عارض ، تعقبه فى الحريف صفرة . ولكن كياناً واحداً هو الورقة يحدث له هذان المارضان على التعاقب . وربما إجتمعاً فيه معاً وقتاً ما ، عندما يدب الاصفرار إلى أطرافه ، ويسرى فيه شيئاً فشيئاً .

وظاهرة السخونة أو الحرارة موجود حسى عارض ينتاب جسيماً ما ، وقد تعقبه البرودة ، فتحل فيه محل الحرارة . وقد تزداد البرودة فتتحول بعض الأجسام من السيولة إلى الصلابة ، أو تزداد

— ٢٢٣ —

الحرارة فتتحول بها بعض الأجسام من الصلابة إلى السيولة ، أو من السيولة إلى الغازية ، كما هو معهود في الماء والثلج .

ولكننا نعلم بإدراكنا الحسى ان هذه « الصيغة المحسوسة » مركبة من كيان هو الجسم أو للمادة التي تحدث لها هذه الأعراض ، وأن تغيرات شكل المادة بفعلها وتبعاً لها إنما هي تغيرات « كيان » واحد تنتابه كثرة من الأعراض أو الأحوال . فمستوى وجود الكيان أو الجسم غير مستوى أعراضه أو أحواله أو صفاته . وكلاهما بعد هذا — ومع هذا — في مجال انتشار واحد هو مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . لأن كلا من العوارض والكيان الذى تعرض له مدرك في فرديته أى جزئيته التى لا تتعدى ذاته المدركة لنا متميزة محدودة . فكل المستويين إذن في المجال الموضوعى الجزئى غير مفارق ، لأنه في جميع الأحوال مدرك حسى جزئى منحصر في ذاته ، يدركه الإدراك الحسى ، الذى له نظائر عند الحيوان .

وفي مجال الانتشار الموضوعى الكلى نجد المفارقة التامة لما هو جزئى ، لأن موجوداته مدركات عقلية خالصة ، يدركها

التفكير النظري . فهذا المجال إنسانى محض ، لا نظير له عند الحيوان .

والفكر النظرى يقوم بإزاء الموجودات أو المدركات الجزئية الحسية بدور التمثيل الغذائى الذى يحول ما هو مبين إلى مجانس ، فيحول المحسوسات الجزئية المتباينة المتنوعة إلى معان كلية لا جزئية فيها ، ولا تفاوت فى معقوليتها ، على نحو ما يحول التمثيل الغذائى ألوان الغذاء ، مهما تنوعت ، إلى دم متجانس لا تنوع فيه .

فاهتمام التحويل من الجزئية إلى الكلية ، ومن الحسية إلى العقلية ٩

إنه استخلاص « النظام » أو « المعنى المعقول » الذى يتميز بالوحدة التامة والتجانس ، من كثرة المحسوسات والأعراض المتباينة فى الكيان الجزئى المحسوس .

والنظام الباطن أو المعنى ليس من معدن الحس ، بل من معدن مفارق للحس تمام المفارقة . فالمحسوس إطاره الزمان والمكان ، حيث التاين أو التحيز . والتعاقب و التداول . . . أما النظام الباطن أو المعنى فشيء واحد يتضمن فى وحدته التامة كل ما يتعاقب فى

الاي ن او الحيز الواحد المحسوس لكل كيان محسوس تعاقبا زمانيا
محسوسا من المظاهر والاطوار

د تملأا قوتها الحيز التعاقبي في التكوين المحسوس، فيوجد بدون
تعاقب في تلك النظام كوني في تلك النظم التي يتدرج تحتها تلك التكوين
الحزبي، فمما شئت يحدث في ذلك التكوين الذي وجوده اطلاقا في
البنية الحاضرة بالموجود الجزئي، ولكن لا يوجد بتمامه في
النظام التكويني أو المعنى المتعاقب في كل وقت، مما يقطع باختلاف
أسماء بين المجال الانتشار وطبيعة الموجود في كل منه في
مجال الانتشار الموضوعي الكلي لا مكان ولا زمان. فالنظام
أو المعنى موجودان خارج الزمان والمكان، والجزئي المحسوس
بحكم الاستمرار في تلك تغيرات النظام أو المعنى في مجال الحس،
بلغة الحس الزمانية المكانية.

فلنا إذن أن نستبدل بين هذا على أنه هذا النظام المعنى تام
المقارنة (الثابت الذي لا يتغير) وإن قللنا كل تغير في المحسوس
مجال انتشاره لا زمني ولا مكاني أو لا يتغير

— ٢٣٦ —

والنظام أو المعنى العقول موجود كلي ، في مجال الانتشار
الوحيد اللائق به ، المجانس له ، وهو مجال الانتشار الكلي الموضوعي
الكلي ، وهو مصاحب - في المفهوم الإنساني للوجود - لمجال
الانتشار الموضوعي الجزئي مصاحبة الاستغراق مع المفارقة التامة ،
على نحو ما يصاحب التعقل الموضوعي الكلي - في المفهوم الإنساني
للإنسان - الحس الجزئي الموضوعي ، والاحساس الذاتي . فالازدواج
هنا داخل إطار تكاملي واحد قائم في المفهومين ، ولا يخرج
للإنسان من هذا بحكم تكوينه ذي المستويين في كينونة واحدة .
ولكن هل هذا المجال الموضوعي الكلي ، العقلي المحض ،
توجد فيه موجوداته - التي هي المعاني الكلية - في مستوى
واحد ؟

إن منها البسيط ، ومنها ما هو مستغرق لعدة معان بسيطة
- أي أكثر كلية - ومنها ما هو مستغرق لهذه الأخيرة ، فهو أكثر
كلية منها أيضاً .

والمفارقة صنو الكلية ، وملازمة لها أو لازمة منها في جميع
الأحوال . فكما يفارق المعنى الكلي أفراد الجزئية التي يستغرقها
بحكم كليته ، يفارق المعنى الأكثر كلية أفراد من المعاني التي

يستغرقها ، فهو بمثابة المعنى لها جميعاً ، وهى فى وضع الجزئيات
بإزاء كليتها المفارقة المستغرقة لها .

فالكلية تتفاوت ، وإن لم تتفاوت الموضوعية - التى آتت
وحدة الموضوع أو الموجود مهما تعدد مدركوه - . فالمفارقة إذن
تتفاوت بتفاوت الكلية . ومن ثم تتعدد المستويات فى مجال
الانتشار الموضوعى الكلى .

والتعدد هنا ينقسم إلى مستويين أيضاً: مستوى المعانى الكلية
الممكنة ، ومستوى المعانى الكلية الضرورية .

فالمعانى الممكنة يمكن أن يحل أحدها محل الآخر ، بدون إخلال
بالمعقولة ، وهى المعانى الكلية للكائنات الجزئية ، بما هى معقولة ،
أى نصل إلى وجودها بالتجريد .

وقد يقال هنا أن التجريد يوجدتها إيجاداً ، ولا « يمجدها »
ولكنها لا تكون موجودة إلا إذا تم لها الوجود الموضوعى
- وقد أشرنا إلى ذلك من قبل - بصرف النظر عن منشئها ، فهى
موضوعية بحكم كيانها الواحد ، أياً كان مدركوها ، ومهما
إعتقدوا أنهم أوجدوها ، لأن نتيجة هذا الإيجاد تغدو واحدة
دأماً بالنسبة لجميع الأسوياء .

وبعد المعاني السككية لاكتشافها رهوية بمثابة الرموز المجردة ،
ولكن الرموز لما وجودها الموضوعي في انطوائها بها في مجال الا تشير
الموضوعي السككي

وقد يقال أن الرموز والمعاني السككية بحاجة للتعديل ، ولكن
هذا التعديل - كما نرى ما كان - ينصب على المضمون ، ولا يتعلق
على مبدئها وهو تمام المعقولة الموضوعية السككية . فكل معنى
له مبدؤة مشتركة مع كافة المعاني السككية ، ولا يوجد بدونه لا يكون
معقولا كلياً . وهذا المبدأ وهو تمام السككية الموضوعية -
لا يتناول تعديل بأي حال من الأحوال وإنما ينصب التعديل
على مضمون هذا المبدأ ، لفرض ولحد هو زيادة تمثيل هذا المبدأ
في مضمون المعنى ، ليكون أصدق كلية وموضوعية

فالوجوه السككية للموضوعي معقولة خالصة ، تمثلها - كل معنى
كلى على حدة في محتواه الذي يقبل التعديل تجريباً للتبديل أتم
للموضوعية السككية . فحين أسقط من المعنى السككي الغرب اللون
الأسود - بعد اكتشافه لأغربة بيضا - أعيد مضمون هذا للمعنى
لاستتمام كونه كلياً ، إلا فطر للمعنى عن السككية للتامة ، لعدم استغراقه
الأغربة غير السوداء . ولما كانت هذه للمعاني السككية الموضوعية

ذات محتوى يعبر عن مبدأ الكلية الموضوعية بتفاوت ، فمن هنا
يقبل مضمونها التعديل أو التصحيح . ولهذا السبب فهي معان
موضوعية كلية ممكنة ، لاتتجاوز كليتها نطاق إستغراقها المعين .

أما المعانى الضرورية فهي المبادئ المعقولة للموضوعية
الكلية بالاطلاق ، التى تسرى بالضرورة على جميع المعانى ،
ولا يمكن أن يشذ عنها معنى ، وإلا فقد كينونته الكلية
الموضوعية .

وهذه المعانى الضرورية موجودات موضوعية كلية ضرورية
تقابل فى المفهوم الانسانى للانسان مبادئ التفكير النظرى ،
أى مبادئ الاستدلال .

نحو مفهوم انسانی
للساطق

الموجود المطلق

في المفهوم الإنساني للإنسان يرجع كل تفكير نظري إلى مبدأ أقصى هو مبدأ الهوية ، وما يلزم عنه ويلزمه من امتناع النقيض . فهو مبدأ المبادئ الذي لا يشذ عنه التفكير الصحيح مهما تنوعت موضوعاته ومضموناته . وسمة التفكير النظري الإنساني هي الموضوعية المطلقة .

ومجال الانتشار الموضوعي الكلي في المفهوم الإنساني للوجود هو الذي يقابل التفكير النظري في المفهوم الإنساني للإنسان . وفي هذا المجال لا محيص أيضاً عن مبدأ يكون هو النظام الكلي لجميع الأنظمة أو المعاني ، أو مبدأ المبادئ الكلية لكافة الموجودات المعقولة ، التي رأيناها تميز في مستويات حسب مدى كليتها ، بحيث يستغرق بعضها البعض الآخر مع مفارقتها بمجال انتشاره . وهذا المبدأ الأقصى للوجود الكلي هو « الموضوعية المطلقة » ، التي يعبر عنها أو يمثلها كل موجود كلي في مستواه ، والتي بها يكون موضوعياً كلياً ، وبدونها لا يكون كذلك .

وقد رأينا أن المعاني الكلية نظم كلية أي مبادئ للموجودات

الجزئية وهذه المعاني موجودات كلية موضوعية ، بحيث تعبّر
الموجودات الجزئية ، في مجال انتشارها الموضوعي الجزئي ، عن
هذه النظم أو المعاني أو الماهيات الموضوعية الكلية ، كما رأينا
المعاني - أى نظم الموجودات الجزئية أو مبادئها أو ماهياتها -
موجودات عقلية كلية تتفاوت كليتها وتندرج تحت مبادئ أكثر
كلية في مستويات مفارقة حسب مدى كليتها ومستغرقه لما دونها ،
وتترتب حسب المبادئ أو المعاني الضرورية ، التي قمتها العليا مبدأ
المبادئ الضرورية بالاطلاق ، وهو مبدأ « الموضوعية المطلقة » ،
وهذا المعنى هو الذى تعبّر عنه بدورها سائر المعاني بكلياتها
الموضوعية ، كل منها في مستواها ، وهو مفارق لها ومستغرق
لها جميعاً .

ولما كان لكل موجود مجال انتشاره الملائم له - وإلا لم يكن
موجوداً ، ولا مدركاً ، ولا متصوراً - فمجال انتشار الموجود
المبدئي ، الذى هو معنى المعاني ونظام النظم ومبدأ المبادئ ،
وهو « الموجود الموضوعي المطلق » ، مجال انتشار موضوعي
مطلق كذلك ، هو به مفارق لكل مجالات الانتشار الأخرى
المتفاوتة المستويات ، ومستغرق لها جميعاً . فهى كلها تعبّر عنه ،

وتستمد موضوعية وكلية وجودها منه ، فهي به ، أما هو فليس بها .
وبذلك يقوم النظام المطلق الذى ينظم كل الأنظمة المتفرقة فى مجال
انتشار مطلق يستغرقها جميعاً ، بحيث تم بذلك « التعبيرية الشاملة
العامة » فى كل مجالات الانتشار ومستويات الوجود ، وتكون
هى المعبر أو الجسر بين المستويات الدنيا المتفاوتة ، والمستوى الأعلى
الواحد المطلق .

فوحدة النظام الواحد الذى يستغرق فى إطلاقاته وتفرد مفرقة
القصى جميع النظم المتفرقة فى مجال انتشاره المطلق ، هذه الوحدة
تعبر عنها الموجودات الكلية والجزئية — رغم تباينها — فى مجال
انتشارها الموضوعى الكلى والموضوعى الجزئى ، فيكون كل موجود
منها ممثلاً لهذه الوحدة معبراً عنها فى مجال انتشاره الملائم ، معبراً عن
هذا الانتظام الأشمل العام للموجودات كافة ، المتفرقة فى ملايين
الكائنات المعقولة والمحسوسة التى تبدو مستقلة فى إطاراتها المتفرقة .
فستوى المبادئ الضرورية — التى تميزها ممتنع — هو المستوى
الأعلى فى الوجود وفى التفكير النظرى الإنسانى على السواء ، وهو
المستغرق لكل الموجودات الكلية المعقولة ، ولكل عمليات التعقل
التي تتخذ هذه الموجودات الكلية موضوعاً لها ، وهى المرجع الأخير

للصواب أو الحق . ففى هذا المستوى يجتمع الوجود والحق فى مبدأ أقصى هو الوجود الأقصى ، المطلق .

فالوجود المطلق ، هو الحق المطلق ، وهو معنى الوجود بالإطلاق ، الذى يعبر عنه كل موجود فى مستواه ومجال انتشاره الملائم له . أما « هو » فمجال انتشاره مطلق خاص به ، مفارق لكل المجالات مستغرق لها . به يكون أى موجود — فى أى مستوى — موجوداً ، وعنه يعبر أى موجود — فى أى مستوى — فى حدود مستواه .

ونقول الوجود المطلق والمبدأ الأقصى ، لأن المبادئ الضرورية أنظمة ضرورية ، لو تفاوتت بحيث يمكن تبادلها فيما بينها لما كانت ضرورية . فلا بد إذن أن ترتد هذه المبادئ — بتمتضى ضرورتها — إلى مبدأ ضرورى أقصى ، هو الوجود الأقصى أيضاً ، لأن وجود الضرورى ضرورى فى مجال انتشاره ، بحيث ينتظمها جميعاً على تعددها ، فيكون بذلك مبدأ المبادئ الضرورية كافة ، ويكون هو الضرورى بالإطلاق الذى يجتمع لمستوى وجوده الخاص به الوجود والضرورة ، فهو مبدأ كل وجود ، ومبدأ كل ضرورة ، ومبدأ الحق أو الصواب ، فى كل موجود موضوعى . ويكون المعبر عنه فى التفكير النظرى هو المبدأ الأقصى للتعقل : مبدأ الهوية ، ووجهه

الآخر امتناع التقيض .

وتعبر سائر الموجودات عنه — على مستواها في الوجود —
هو سر الوحدة التكاملية الشاملة للوجود كله ، التي هي دليل انتظامه
الكلّي رغم التباين والتعارض الظاهري لمنظوماته التي لا تحصى .
وهو شبيه — إذا ضربنا بالأقل مثلاً لأكبر — بسر الوحدة
السمفونية الشاملة رغم تباين الأنغام والآلات أشد التباين .

والموجود المطلق مفارق بمجال انتشاره لكل مجالات الانتشار
الأخرى ، مستغرق لها جميعاً ، لأن المفارقة صنو الكلية ، وعلى
قدرها ، متفاوتة بتناوبها . فالكلّي بالإطلاق ، لا كلّي معه ولا كلّي
فوقه — فلو كان معه كلّي في مستواه لما كان مطلقاً ، وكذلك
لو كان فوقه كلّي آخر ، لكان هذا الآخر هو المطلق — فهو المفارق
بالإطلاق إذن ، الذي لا مفارق يعاوه ، ووجوده في مستوى مفارق
لكل المستويات ، ومستغرق لها جميعاً ، فهو معنى الوجود بالإطلاق ،
الذي يعبر عنه كل موجود حسب مستواه ، وهو الموجود بالإطلاق
والحق بالإطلاق والضروري بالإطلاق . ومعنى كل موجود بما هو
موجود تعبير عنه ، مستفاد منه . ومعنى كل تعقل بما هو تعقل تعبير
عنه ومستفاد منه .

فهو من جهة التعقل ، ومن جهة الوجود الفرض الحتمى وراء كل موضوعية فى التعقل وفى الوجود . وفيه يجتمع معنى الوجود ومعنى التعقل ، ومبدأ كل موجود وكل معتقول .

وكل ما نعلمه عن هذا الموجود المطلق من المنظور الإنسانى ، أنه الموجود الضرورى بالإطلاق ، وأن وجوده المطلق فرض مبدئى حتمى ، بدون أنه لا يقوم تعقل ، ولا يقوم موجود . ذلك ما يتضمنه المفهوم الإنسانى . الذى هو موضوعى كلى ، وهو فارق الانسان من الحيوان .

ونعلم كذلك أن كل موجود فهو به ، على مستوى وجوده وكيف وجوده . بما فى ذلك الانسان ، ووجدانه الذى تمثل فيه الموجودات . وإن لم يكن الموجود المطلق موجوداً بأى من الموجودات فهى تعبيرات عنه ، وهو مفارق لها . وهى كلها بتعابيراتها المتباينة عنه تقيم الوحدة التكاملية لنظام الوجود الشامل .

والوحدة التكاملية غير وحدة الوجود . والفارقة بخلاف وحدة الوجود ، لتمييز المطلق بوجود انتشاره الخاص به ، المفارق لجميع مجالات انتشار سائر الموجودات .

قانون الكل هو ، المفارق للكل . نرى ضرورة وجوده وراء الوجود الممكن للوجودات ، ونرى ضرورة وجوده في الانتظام الكلي لكافة المنظومات من الوجودات ، ونرى ضرورة وجوده في مبدأ كل تعقل إنسانى . فوجوده الضرورى المطلق من وراء كل وجود عارض ذاتى ، وجزئى عارض ، وجزئى متعين ، وكلى مفارق ، وفى توافق كل هذه المتباينات بأفرادها ومستوياتها .

ففى قولنا « الموجود بالاطلاق » تجتمع هذه كلها ، وفى ذلك قصارى معرفتنا به من المنظور الانسانى . أو هذا هو المفهوم الانسانى للمطلق .

فهو الحق المطلق بما هو الموجود المطلق ، وهو الموجود المطلق بما هو الحق المطلق . ذات هو ، مفارق لكل الموجودات ، وليس هو هى .

وآية وجوده الموضوعى هى آية كل وجود موضوعى ، فى المفهوم الانسانى ، وهو أن وجوده واحد مدرك لجميع الأسوياء الذين يسلكون إلى إدراكه المسلك الملائم لمجال انتشاره ، وهو هنا هذا الاستدلال . فهذه الإدراكات الاستدلالية مهما تعدد القائمون بها تتلاقى فى موضوعه الواحد ، على نحو واحد . وبذلك يكون الموجود

بالاطلاق ، هو الموضوعى بالاطلاق ، والحق بالاطلاق ، والضرورى بالاطلاق — بما هو رباط الكل وضابط الكل ، أى نظام الكل ،
المفارق للكل .

* * *

وبذلك يتساقط الادراك بالمفهوم الانسانى والموجودات الموضوعية ، وتقوم الملاءمة بين الوجود وإدراك الموجودات ، ممثلة فى وجداننا ، لأن وجداننا الذاتى تعبير فى مستواه وعلى طريقته عن معنى الوجود المطلق أيضاً ، شأنه شأن سائر الموجودات .

وبهذا الرباط العلوى التعبيرى العام تقوم الملاءمة بين الموجودات بعضها وبعض مهما تباينت فى الظاهر ، وتقوم الملاءمة بين الوجود ووجداناتنا وإدراكاتنا — من حيث الوجدانات موجودات تعبر عن المعنى الكلى للوجود فى مستواها وعلى طريقته — ويقام المعبر أو الجسر الموصل بين الذات المدركة وموضوعات إدراكها المفارقة لها المستقلة عنها .

جسر علوى جداً هو ، ولكنه الجسر الوحيد الكفيل بهذا العبور الخارق بين عالم الذات وعالم الموضوع ، فى إطار الوحدة التكاملية للوجود (التى تقابلها وتدخل فيها وتتكامل معها الوحدة التكاملية

— ٢٥٠ —

للإنسان) وما كانت هذه الوحدة التكاملية للوجود لتتسنى لولا أن
الشكل تعبيرات شتى عن معنى واحد للوجود المطلق ، هو الوجود
بالإطلاق .

وهذا هو المطلق من المنظور الانساني ، أو المفهوم الانساني
للمطلق .

* * *

ورب سائل يسأل :

أليس لدى بعض الوجدانات — على الأقل — حدس مباشر
للمطلق ؟

وجوابنا أن هذا الحدس يوجد — في حالة وجوده لدى امرئ —
— فرديا خاصا بهذا المرء . وهو حدس يشير الى الوجود المفارق
قطعا ، ولكنه — بما هو حدس فردي أو ذوق فردي — غير ملزم
إلا لصاحبه ، أو من يصدق طواعية ، لأن هذه القدرة ليست عامة لدى
كل البشر . والموضوعية بالمفهوم الانساني لا بد لها من وحدة الموضوع
المدرک وعموم امتثاله على نحو واحد عند كافة الأسوياء .

ولسنا نزعم أن المفهوم الانساني كامل أو مطلق . حاشا . بل
نقر أنه محدود بحكم طبيعته المعينة . ولكن هكذا هو على كل حال ،
وهو الوسيلة الوحيدة المشتركة بين كافة بني الانسان .

المأزق والمخرج

قلنا في ختام « المفهوم الإنساني للإنسان » إن المأزق الإنساني هو تباين مستوييه : الذاتي والموضوعي .

وقلنا إن الجسر لعبور هوة هذا التباين هو « موضعة » السلوك ، كي يعبر بالاتجاه — في مجال انتشاره — صوب أقصى موضوعية ممكنة ، عن الموضوعية التي اعتمتها أو تقمصها النزوع الذاتي ، وبذلك تقوم الوحدة التكاملية للإنسان .

والآن يزداد هذا الجسر التعبيري وضوحاً ، وتترامى أبعاده ، بعد أن انتهينا من المفهوم الإنساني للوجود ، ومن المفهوم الإنساني للمطلق ، الذي هو معنى الوجود بالاطلاق .

فمعنى الوجود المطلق هو سر الوحدة التكاملية بين كل مستويات الوجود ، بتعبيرها كلها عن واحدته المتلقة ، مهما تباينت الموجودات في مظاهرها .

وسائر الكائنات تعبر عنه بوجودها نفسه حيث هي — أي في مستواها ومجال انتشارها — دون أن تعي هذا .

أما الإنسان فيستطيع أن يعي بإدراكه الموضوعي هذه الوحدة

التكاملية للوجود بجميع مستوياته ، بما في ذلك وجوده من حيث هو إنسان يتمثل الوجود في مستويات وجوده الخاص ، ومستويات إدراكه لذاته وللوجود .

وهو — من حيث هو إنسان — يحقق إنسانيته — أى تموضع سلوكه — وحدة تكاملية في وجوده ، نقابل الوحدة التكاملية الكبرى في الوجود إجمالاً . فتقابل التعبيرية الانسانية والتعبيرية الكونية . ويكون الانسان بهذه التعبيرية الانسانية متناغماً مع الوجود كله ، واعياً بهذا التناغم ، عارفاً قدره .

وفي هذا الوعي الحتمية وجود المعنى المطلق للوجود الموضوعي المطلق يجد الانسان أقصى فهم لنفسه وللوجود معاً ، لأنهما واحد بهذا الفهم لا تباين فيه ولا صراع .

وهذه أيضاً أقصى غبطة متاحة للانسان ، وهى الجزاء الأوفى والغاية النصوى لتعبيريته الموضوعية ، بحيث يهون عليه كل ما يجد في سبيلها ، وهو شوط بلا إنتهاء ، لأنه صيرورة محض واتجاه محض ، نحو ما لا يتحقق بتمامه أبداً ، ولكن لا منصرف للانسان عن السعى إليه بكل جهده ، بما هو إنسان عالمه الحق عالم المعانى ، ووجوده هو أقصى تعبير عن معنى المعانى ، وهو الموضوعي المطلق . وإنسانية

الانسان رهن بطلب التعبير عن الموضوعية المطلقة في كل ما يفعل ،
تلك الموضوعية المطلقة التي هي معنى المعانى الذى يشير إليه ويعبر
عنه معنى كل موجود أيا كان .

ومن وعى ذلك فهو إنسان، ومن لم يكن له به وعى فهو مسخ ،
يجمع في بشريته بين مستويين بينهما هوة لا يعبرها جسر ، ولا وحدة
تكاملية فيه . وتعبير كل مستوى فيه عن الوجود بالاطلاق تعبير
غير مصحوب بوعى ، كتعبير الجاد والنبات والحيوان الأعجم :
أداة معبرة ، دون وعى بالتعبير أو قصد للتعبير .

وكيفما يعى المرء وجود المعنى المطلق ، وتعبير كل الموجودات
عنه ، يعى قيمته الحقيقية ، ويكون حرصه على هذا الوعى العالى لأنه
مناط هذه القيمة وسندها الأعلى .

فالقيمة — كل قيمة — قياس جزئى إلى كلى مفارق يكون
معياراً له . فالوجود المفارق المطلق هو القيمة للطلقة أيضاً ، التى
يقاس إليها كل ما دونها . ولا يقاس المطلق بشيء ، لأنه المفارق
بالاطلاق ، ولا تقيّم له بالتالى ، وهو أصل كل تقيّم ومصدر كل
قيمة . هو المنتهى ، وليس كمثل شيء . « ذات » هو ، ولكن
لا كسائر الذوات ، كلية كانت أو جزئية . حيث كل موجود
موضوعى فهو ذات .

— ٢٥٤ —

فإن قيمة التصوى لانسانية الانسان إذن مستمدة من الاتجاه
التعبيري إلى الوجود المطلق، بكل ما يستطيعه من وعى وقصد .
ففي هذا الاتجاه الواعى منتهى فهمه ، ومنتهى غبطته ، ومنتهى
قيمة إنسانيته ، والمخرج الوحيد له من مأزق وجوده الطبيعي .
وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانياً .
والمرء حيث يضع نفسه .
واسمها وما اختار

هذه الفلسفة

إشارة إلى هذا « التعبير » الشامل المتفاوت المستويات عن معنى الوجود المطلق المفاروق ، وإلى أن التعبير الواعي عنه هو لباب وقوام إنسانية الإنسان ، أطلقت على رؤيتي الفلسفية هذه اسم « الفلسفة التعبيرية » أو « المذهب التعبيري في الفلسفة » .

وقد نشرت من قبل صياغة أخرى لها - من زاوية مختلفة - في كتاب صدر سنة ١٩٧٢ - في سلسلة الإلهيات - بعنوان « الله والإنسان والقيمة » - وناشره هو مكتبة « عالم الكتب » .

.....

وسلاماً أيها القارئ...

سبتمبر سنة ١٩٧٥

نظمي لوقا

أعمال فلسفية أخرى للمؤلف

- ١ — الله والشيطان ١٩٣٥
- ٢ — الله في نظر الناس وكما أراه ١٩٣٧
- ٣ — المسـاواة ١٩٣٨
- ٤ — الحرية : معنى الإنسان ١٩٤٠
- ٥ — التفرد معنى الفن ١٩٤٥
- ٦ — الله أساس المعرفة والأخلاق ١٩٤٥
- ٧ — الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ١٩٤٨
- ٨ — دفاع عن العقل (مشكلة اليقين) ١٩٤٨
- ٩ — الحقيقة (لاسيما عند ديكرت واسبينوزا) ١٩٥٢
- ١٠ — الله والإنسان والقيمة ١٩٧٢

Bibliotheca Alexandrina



0412977

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلي)
تليفون : ٢٢٠٧٩